JOSÉ ANTONIO PÉREZ TAPIAS

SER HUMANO

Cuestión de dignidad en todas las culturas

EDITORIAL TROTTA

Ser humano

Ser humano
Cuestión de dignidad en todas las culturas

José Antonio Pérez Tapias

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN **E**STRUCTURAS Y **P**ROCESOS
Serie **F**ilosofía

© Editorial Trotta, S.A., 2019
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© José Antonio Pérez Tapias, 2019

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-9879-861-6

A mi nieto Gael,
que crece en humanidad
sabiendo de distintas latitudes
y de culturas diversas

CONTENIDO

Prólogo 11

1. De la hominización a la humanización. Sociedades y culturas de mujeres y hombres 13
2. *Homo sapiens*. El «animal cultural» 41
3. *Homo loquens*. El «animal simbólico» y su interacción comunicativa .. 67
4. *Homo oeconomicus*. Del «animal laborans» al *homo faber* 93
5. *Homo socialis*. Individuos, culturas y sociedades 119
6. *Homo politicus*. Del «animal racional» al sujeto soberano 147
7. *Homo homini lupus*. Lo negativo (y su encubrimiento) en la realidad humana 183
8. *Homo moralis*. La dignidad como responsabilidad del ser humano libre 219
9. *Homo viator*. Biografía e historia, entre la vida y la muerte, entre la memoria y la utopía 251
10. *Homo aestheticus*. Del juego al arte o la humana necesidad de lo (inútilmente) bello 283
11. *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*. La realidad humana en la diversidad de las culturas 313

Epílogo. Homo digitalis, ¿Homo Deus? El imperativo de la dignidad y el *homo humanus*..... 359
Índice general 369

Prólogo

SER HUMANO.
CUESTIÓN DE DIGNIDAD EN TODAS LAS CULTURAS

Bajo el título *Ser humano* este libro pretende cubrir la doble vertiente de la realidad de quienes, efectivamente, humanos somos.

Por una parte, la vertiente de la *facticidad* de lo que somos, incluyendo la ambigüedad que acompaña a nuestra condición y a nuestras realizaciones a lo largo de la historia o, mejor, de las historias de las diferentes culturas, entrelazadas en la dilatada trayectoria de la humanidad. En todas ellas encontramos el vector positivo que trazan los mejores logros de las distintas sociedades y, a la vez, el vector de lo negativo que albergaron o albergan en su seno.

Y, por otra, la vertiente de la *idealidad* de lo que podemos y debemos ser, es decir, la vertiente que corresponde a un punto de vista normativo al que ninguna reflexión filosófica puede sustraerse y menos aún si tiene por objeto la realidad humana.

Ser humano es *tarea de humanización* y con ella va el *sentido* de nuestra existencia.

El subtítulo de esta obra, *cuestión de dignidad en todas las culturas*, explicita lo que ya está apuntado en el título mismo. Señala el *leitmotiv* que recorre sus páginas: *ser humano* es una *cuestión de dignidad*, en la que le va la vida —la vida con *sentido*— a cada uno de nosotros y nosotras, a cada uno de los seres humanos.

Además, igualmente está presente, en todos los capítulos del recorrido que enlaza dimensiones de nuestra *humanidad* subrayadas a lo largo de nuestra historia, la intención de hacer ver que esa *cuestión de dignidad* se plantea y ha de resolverse por los humanos en todas y cada una de las culturas en que vivimos. Para ello, cada cultura, desde su propia tradición, ofrece recursos de *sentido* para que la insoslayable *tarea de humanización* sea acometida como ineludible quehacer de dignificación. De ahí el necesario reconocimiento que reclama cada tradición

cultural para todo lo positivo que conlleva en clave de potenciales de *humanización*, así como el imperativo de *diálogo intercultural* que los humanos no podemos desatender si queremos convivir dignamente en este mundo globalizado de pluralidad compleja, a la vez que tan injusto. Se trata del reconocimiento y el diálogo que, siendo imprescindibles, son filosóficamente indispensables para explicarnos y comprendernos los humanos a nosotros mismos.

La reflexión filosófica sobre la realidad humana —la *antropología filosófica*, si así se quiere rotular— no puede acometerse sin la perspectiva de una *filosofía de la cultura*. Y viceversa, la reflexión crítico-hermenéutica sobre nuestras realidades culturales necesita de las aportaciones del pensamiento filosófico-antropológico. Son anverso y reverso de la misma moneda, cuyo rodar se rastrea en las páginas que siguen conjugando una visión diacrónica y la mirada a un presente incierto, pero cargado de posibilidades, al que la palabra filosófica ha de aportar, aplicando en el decir el arte de escuchar, su discurso reflexivo, crítico y argumentativo. El autor de estas páginas no hace más que insertarse humildemente con ellas en la conversación de la humanidad.

Siendo este libro el fruto largamente madurado en extensa trayectoria investigadora y docente, sería interminable el listado de personas a quienes debo reflexiones, sugerencias, comentarios y discrepancias. Son, pues, muchos los amigos y amigas, compañeros y compañeras de España y Latinoamérica y, obviamente, en especial de la Universidad de Granada y su Facultad de Filosofía y Letras, que me hicieron aportaciones de muy diferente índole. Quiero expresar mi gratitud a todos ellos, como también a quienes me abrieron las páginas de sus revistas o la hospitalidad de sus editoriales para anticipar trabajos que de alguna forma aquí desembocan. Mención especial he de dedicarle a Alejandro Sierra, al frente de la editorial Trotta, que de nuevo me acoge. En estas breves líneas de agradecimientos, he de subrayar las dedicadas a mi familia, que aplica el arte de la paciencia a la convivencia con el *homo academicus* que firma estas páginas.

Granada, julio de 2019

1

DE LA HOMINIZACIÓN A LA HUMANIZACIÓN. SOCIEDADES Y CULTURAS DE MUJERES Y HOMBRES

1. PENSAR LO HUMANO: LA INELUDIBLE REFLEXIÓN FILOSÓFICO-ANTROPOLÓGICA

1.1. *La realidad humana desde una filosofía crítico-hermenéutica de la cultura*

Nos hizo del todo humanos la tarea de pensarnos a nosotros mismos. A ello nos condujo una razón capaz de reflexión, alcanzada por lo que *la naturaleza hizo con nosotros mismos* para que, apoyada en la cultura que fuimos capaces de desplegar, nos situáramos en posición de acometer lo que *pudiéramos hacer nosotros con nuestra naturaleza*. Así planteado por el maestro de Königsberg[1], la inacabada existencia humana queda ubicada entre la *hominización* a través de la evolución de las especies antecesoras del *Homo sapiens* y la *humanización* como quehacer de la especie y sus miembros. Esta tarea, ineludible para todos los seres humanos, individual y colectivamente, requiere conocimiento *teórico* y actitudes *prácticas* para afrontar la cuestión crucial: *¿qué es el hombre?* —la cuarta de las preguntas con la que Kant, como recuerda Martin Buber en su *Antropología filosófica*[2], señalaba en su *Lógica* el punto al que conducen las otras tres[3]: *¿qué puedo conocer?*, *¿qué debo hacer?*, *¿qué me cabe esperar?*—[4].

1. Cf. I. Kant, *Antropología. En sentido pragmático* [1798], Alianza, Madrid, 1991, Prólogo, p. 7.
2. Cf. M. Buber, *Antropología filosófica* [1942], FCE, México, 1949, pp. 12 ss.
3. Cf. I. Kant, *Logik*, en *Werke* III, Wiesbaden, 1958, pp. 447-448.
4. Esclarecedor Miguel Morey sobre cómo las tres preguntas de Kant se vuelcan en la cuarta acerca de *qué es el hombre*, sujeto y objeto a la vez (cf. *El hombre como argumento*, Anthropos, Barcelona, 1989, cap. 1).

Sin duda, la pregunta que nos hacemos no es, a pesar de su arraigo en la condición humana de cada cual, de fácil respuesta, como, por otra parte, se comprueba al trasladarla a una individualizada bajo la fórmula *¿quién soy yo*? Es interrogante que exige conocimientos de diversa índole y reflexión crítica y argumentativa en un *discurso* capaz de afrontar la cuestión del *sentido* de la existencia humana[5]. Y si tal cuestión es la razón de ser del ejercicio dialógico y discursivo que reconocemos como *filosofía*, en su marco se nos convierte en el *leitmotiv* de la antropología filosófica como espacio epistémico para atar los cabos hermenéuticos, éticos, filosófico-políticos, ontológicos y, a la postre, metafísicos para esbozar una respuesta[6].

La antropología filosófica contribuye a que las disciplinas filosóficas se vean referidas a ese punto focal desde el cual no solo se replantea la pregunta por el *sentido* de la existencia como cuestión crucial, sino que también se consolida como punto desde el que la filosofía puede percibirse en su anclaje en nuestra realidad, haciendo valer desde él la especificidad de su palabra[7]. La antropología filosófica juega su papel como necesaria para abordar la problemática de la existencia humana, no solo en el campo epistémico de los saberes reconocidos como tales —en nuestra cultura, los saberes con pretensiones de cientificidad—, sino también en lo que toca al reconocimiento de la filosofía como *elaboración cultural* que hace valer su pertinencia[8]. La antropología filosófica contribuye a la autocomprensión de la filosofía como hermenéutica crítica de la cultura, a la vez que va tras la comprensión crítico-hermenéutica de la *realidad cultural* del hombre[9].

5. Hay momentos en que dicha reflexión sobre el *sentido de la existencia* es más acuciante. Ejemplo: Max Scheler, tras la Primera Guerra Mundial, con *El puesto del hombre en el cosmos* [1928], Alba, Barcelona, 2000.

6. Las obras sobre *antropología metafísica* no dejan de ser objeto de polémica, unas veces por los debates en torno a la metafísica y su «sostenibilidad» epistémica, otras por lo que se ofrece bajo ese rótulo. Cf. J. de Sahagún, *Las dimensiones del hombre. Antropología filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1996, p. 48, donde se detiene en la obra de J. Marías, *Antropología metafísica* (Alianza, Madrid, 1983).

7. Así puede apreciarse en J. Aranguren Echeverría, *Antropología filosófica. Una reflexión sobre el carácter excéntrico de lo humano*, McGraw Hill, Madrid, 2003.

8. Hay razones para distanciarse del rechazo de Heidegger respecto a la antropología filosófica, que precisamente conoció un despegue llamativo en los años de entreguerras. Se pueden y se deben considerar los argumentos de Heidegger al respecto, por otra parte, conectados a la posición que expone en su *Carta sobre el humanismo*, pero ellos pueden considerarse asumibles en cuanto crítica a determinados enfoques filosófico-antropológicos sin que por eso quede descalificado todo intento de pensar filosóficamente la realidad humana (cf. M. Morey, *El hombre como argumento*, cit., cap. 2).

9. Cf. J. San Martín, *El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la antropología filosófica en la filosofía y en la ciencia*, Anthropos, Barcelona, 1988, obra que tiene su complemento en Íd., *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999.

En relación a las ciencias que tienen una palabra que decir sobre lo humano es indispensable el diálogo interdisciplinar[10], manteniendo una perspectiva transdisciplinar que orienta el diálogo hacia la cuestión del *sentido*[11]. La mirada filosófica se despliega en órbita distinta de las propia de las ciencias. La filosofía es ejercicio de la razón que da lugar a un discurso argumentativo, crítico y reflexivo que, a tenor de la clarificación de Paul Ricoeur sobre «voluntad de sospecha» y «voluntad de escucha», pone en juego ambas para desempeñar la tarea crítico-hermenéutica de la filosofía al abordar la realidad del hombre a través de sus realizaciones culturales[12].

Con una inmersión a fondo en el diálogo con otras disciplinas, la antropología filosófica atiende a la relación de la filosofía con los *productos cognitivos* que se dan en el ámbito de la cultura. Y ello sin perder de vista el carácter crítico, a la vez que hermenéutico, respecto a la propia cultura que es constitutivo de la filosofía —que así, en el doble sentido del genitivo, se constituye en *filosofía de la cultura*[13]—. La realidad humana, culturalmente mediada, obliga a que la interpretación de la cultura en aras de la explicación y comprensión de la realidad del hombre cuente no solo con la crítica, sino además con la autocrítica que la filosofía hace de la cultura en la que se mueve. La crítica de la cultura es irrenunciable para la filosofía de la cultura[14]; y para la antropología filosófica, el acercamiento hermenéutico a las realidades de la cultura. La mirada filosófico-antropológica se detendrá en las consideraciones que sean convenientes en torno al mito, a las ciencias, a las elaboraciones ideológicas y a las expectativas utópicas que encontramos en las dinámicas culturales[15].

Desde ese telón de fondo de una filosofía crítico-hermenéutica de la cultura hallamos pistas para «pensar lo humano» en esa tensión entre *hominización* y *humanización*. Si la cultura es algo específica y exclusivamente humano, que condiciona lo que el hombre es y pueda ser, ese acceso a los asuntos humanos es *via regia* para llegar a comprendernos a nosotros mismos. Al insistir en este punto nos situamos tras la estela

10. Así se puede considerar con J. de Sahagún (dir.), *Antropologías del siglo* XX, Sígueme, Salamanca, 1974.

11. Andrés Ortiz Osés conduce su pensamiento desde las claves hermenéuticas de su reflexión (*Antropología hermenéutica*, Anthropos, Barcelona, 1986) hasta la metafísica (*Metafísica del sentido*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1989).

12. Una obra «clásica» al respecto, J. Gevaert, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica* [1974], Sígueme, Salamanca, 1983.

13. Cf. T. M. Ramírez, *Filosofía culturalista*, Secretaría de Cultura de Michoacán, México, 2005, pp. 15-78.

14. Cf. T. Eagleton, *Cultura* [2016], Taurus, Madrid, 2017, pp. 165 ss.

15. Cf. J. Chozas, *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

de quienes anduvieron en esa dirección, como Ernst Cassirer con su imprescindible *Antropología filosófica*, que lleva como subtítulo *Introducción a una filosofía de la cultura*[16]. Más próximo queda Paul Ricoeur, cuyas obras son de valor inestimable para una reflexión, hermenéuticamente mediada, sobre la realidad humana y su *sentido*[17]. Como filósofo de la *mediación* —la cual empieza a aplicar con la mediación entre crítica y hermenéutica, esto es, entre la tradición que viene de Marx, Nietzsche y Freud, y la filosofía hermenéutica consagrada por Gadamer—, Ricoeur entra de lleno en una reflexión filosófica que aborda la realidad del hombre como realidad que se constituye en la relación entre finito e infinito, *punto de intermediación* donde la «humanidad» tiene su anclaje ontológico y encuentra la plataforma de su dimensión metafísica.

Adentrándose en la interrelación con las ciencias y situándose en la mediación entre *explicar* y *comprender* como las dos funciones que cubren los diferentes saberes —desde las ciencias físicas hasta la reflexión filosófica, al modo en que lo expone Von Wright en su obra *Explicación y comprensión*[18]—, el pensar filosófico-antropológico tiene que habérselas con la relación entre humanidad y cultura a partir de la génesis de la especie *Homo sapiens sapiens* como la especie del paradójico *animal cultural* que ha sido denominado también con las más variadas expresiones: desde la clásica de *animal racional* hasta la hermenéuticamente trazada de *animal simbólico*. Si hemos transitado desde el *zoón politikón* hasta el *homo loquens*, desde el *homo oeconomicus* hasta el *homo moralis* o el *homo politicus*, o entre el *homo religiosus* y el *homo ludens*…, sin olvidar que también nos hemos visto como el *homo homini lupus* de nuestras violencias, hemos de abordar las dimensiones antropológicas que bajo esas expresiones están señaladas.

La puerta de entrada para el recorrido por tan múltiples veredas ha de ser el estudio de lo que define al ser humano como *animal cultural por naturaleza* —fórmula de Edgar Morin[19]—. Con tal vía de acceso es factible acceder a las «bases antropológicas de la cultura» demorándonos en el redescubrimiento de la *naturaleza humana*[20] en la doble condición de necesidad y posibilidad de la cultura. Un concepto

16. Cf. E. Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* [1942], FCE, México, 1965.

17. Cf. P. Ricoeur, *Anthroplogie philosophique*, Seuil, París, 2013.

18. Cf. G. H. von Wright, *Explicación y comprensión* [1971], Alianza, Madrid, 1979.

19. Cf. E. Morin, *El paradigma perdido, el paraíso olvidado. Ensayo de bioantropología* [1973], Kairós, Madrid, 1978.

20. Interesante recopilación en L. Stevenson, *Siete teorías de la naturaleza humana* [1974], Cátedra, Madrid, 1983.

de *naturaleza humana* rehabilitado pasa a ser pieza clave para considerar la realidad tanto del individuo como de las sociedades con sus culturas, una vez que, esclarecidos los procesos de *hominización*, nos enfrentamos a la tarea de *humanización* como proyecto de «humanidad» en marcha[21].

Desde ese abordaje de la condición humana, el planteamiento no puede quedarse en lo meramente explicativo. En tanto que filosófico y apuntando a la cuestión del *sentido*, la reflexión filosófico-antropológica no puede eludir el punto de vista normativo en tanto que la condición humana es condición moral. La comprensión pretendida es autocomprensión en la que lo humano se presenta tensionado entre *lo que es* y *lo que debe ser*. El hecho de hablar negativamente de *deshumanización* y positivamente de tarea de *humanización* pone de relieve un punto de vista valorativo congénito a la reflexión filosófico-antropológica.

El punto de vista normativo que acompaña a la antropología filosófica es el que vemos plasmado en la idea de *dignidad humana*[22]. Esta encierra en sí toda la carga ética que conlleva hablar de *humanización* señalando a lo que pueda pensarse que el ser humano *debe ser* —contrastándolo con lo negativo que propicia y le afecta como lo humano que *no debe ser* porque, efectivamente, *deshumaniza* o, sencillamente, es *inhumano*, lo cual implica la connotación de ser contrario a lo que la dignidad humana exige—. El *sentido* de lo humano que se busca —dicho sea con resonancias aristotélicas— se halla vinculado a la idea de dignidad.

La idea de *dignidad humana* opera como punto de encuentro para lo que se puede decir en torno a aquello a lo que compromete una existencia humana que desde todas las culturas se ha pretendido sostener en su *sentido*. Valga como botón de muestra el que nos brinda la literatura bíblica en su salmo 8, 4-7, de donde brota una luz que seguimos viendo recogida en la tan citada *Oratio de hominis dignitate* del humanista Pico della Mirandola. El salmista expresó la imagen del ser humano en su dignidad con palabras que llegan a nosotros trasladándonos la experiencia radical del *valor* de lo humano:

> Al ver tu cielo, hechura de tus dedos,
> la luna y las estrellas que fijaste tú,
> ¿qué es el hombre para que de él te acuerdes,
> el hijo de Adán para que de él te cuides?
> Apenas inferior a un dios le hiciste,

21. Cf. J. D. García-Bacca, *Antropología filosófica contemporánea* [1955], Anthropos, Barcelona, 1987.

22. Cf. N. Bilbeny, *Humana dignidad. Un estudio sobre los valores en una época en que siguen tan escasos*, Tecnos, Madrid, 1990.

coronándole de gloria y esplendor;
le hiciste señor de las obras de tus manos
todo fue puesto por ti bajo sus pies.

1.2. *Herencia mítica y reflexión filosófica en torno a la condición humana. El «animal mitopoiético»*[23]

La referencia a la *dignidad humana* da pie para subrayar cómo la problemática existencial del hombre ha sido cuestión crucial en todas las culturas, planteada por diversas vías, entre ellas, la propia de la razón mítica. Si la relación con las ciencias es necesaria para la antropología filosófica, no lo es menos la relación entre filosofía y mito.

A lo largo de toda la tradición cultural de Occidente se han ido dando diferentes enfoques en cuanto a la relación entre filosofía y mito. Históricamente, el mito no ha sido bien tratado por un pensamiento convencido de la excelsa racionalidad del saber filosófico, y después de la ciencia, mientras que negaba al mito el componente de racionalidad que lo hiciera valioso. Tal actitud ha dado pie a un modo de ver el mito totalmente insuficiente[24], reverso de ese racionalismo autoafirmado como seña de identidad del pensamiento filosófico. En consecuencia, la reflexión filosófica sobre el hombre se vio privada de una fuente de valor incalculable por lo que el mito aporta para la comprensión de lo humano. Afortunadamente, la aproximación al mito ha ido cambiando de signo. A ello ha contribuido la manera de considerarlo en el campo filosófico gracias a la hermenéutica. También ha sido necesario ganar la diferencia entre mitos que nos llegan como herencia del pasado, sea de nuestra cultura o de otras, y lo que se considera mitos con fuerte vigencia en el presente —*mitificaciones*—. Frente a concepciones del mito como irracional, una adecuada comprensión de lo mítico implica reconocerlo como manifestación de una determinada forma de ejercicio de la racionalidad, correspondiente a una razón narrativa, que opera con relatos en los que se integraba el saber de sociedades con tradición oral y dependientes, por tanto, de recursos mnemotécnicos.

Sabido es que se impuso desde la misma filosofía la consideración de su propia emergencia como *episteme*, cual paso del *mythos* al *lógos*, como si el mito quedara del todo atrás y el *lógos* ocupara todo el espacio de la racionalidad. Tal visión fue alentada desde unos comienzos en los que la filosofía se consolidó como nuevo «género literario», con la figura fundacional de Platón, aunque en el mismo pensamiento platón-

23. Para más abundamiento sobre la relación entre filosofía y mito, cf. J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, ²2000, cap. 2.

24. Cf. Cf. G. Vattimo, *La sociedad transparente* [1989], Paidós, Barcelona, pp. 111 ss.

nico se diera una interesante relación con lo mítico, que no desparece, sino que se encuentra sometido a nuevos usos en un contexto diferente[25]. Al menospreciar como falso todo el contenido del mito, se perdía la verdad del mito, relativa a experiencias de la humanidad, al *sentido* de la existencia.

Por el lado de la hermenéutica, en su recorrido desde Schleiermacher hasta Gadamer, se consiguió abrir brecha a favor del mito como producto de la razón en una de sus formas de ejercicio —un tipo de razón primigenio, asociado en su ejercicio al rito, en el cual todo mito se actualizaba, como Mircea Eliade ha subrayado[26]—, haciendo que la filosofía estableciera, desde su condición de saber propio de una razón argumentativa, crítica y reflexiva, una relación idónea para una adecuada interpretación de lo mítico en su alteridad, pero siendo posible una «fusión de horizontes» entre lo narrado y lo argumentado. Por el lado de la *Teoría Crítica* también se dio un paso decisivo hacia una manera distinta de apreciar lo mítico. Horkheimer y Adorno, en *Dialéctica de la Ilustración*, alumbraron un nuevo enfoque haciendo hincapié en la interrelación histórica entre lo que se ha entendido por mito y lo que se ha considerado *lógos*, asociado este a lo que significa Ilustración —Ilustración como proceso, viendo el nacimiento de la filosofía en el mundo griego enmarcado en una *primera Ilustración*—. Los mentores de la *Teoría Crítica* acuñaron la expresión emblemática de esa concepción dialéctica de la relación entre mito e Ilustración: «el mito ya es Ilustración; la Ilustración recae en mitología»[27].

Si Mircea Eliade pone el acento en el hombre como «animal mitopoiético» —sigue habiendo mito en las sociedades contemporáneas—, Jean-Claude Vernant, desde su conocimiento del mundo griego, no deja de señalar que el mito es «dimensión irrecusable de la experiencia humana»[28]. Vinculado desde los albores de la humanidad a lo que nace como religión, el mito está presente en todas las culturas[29], y tiene que ver con un «comportamiento» que va más allá de lo cognitivo. No obstante, hay que matizar más la relación y diferencia entre los mitos del pasado, legado cultural, y los mitos del presente, esos en los que «recae» la Ilustración. En los primeros encontramos déficits, al menos por

25. Cf. G. Colli, *El nacimiento de la filosofía* [1973], Tusquets, Barcelona, 1977.

26. M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano* [1957], Labor, Barcelona, 1985; Íd., *Mito y realidad* [1963], Labor, Barcelona, 1985.

27. M. Horkheimer, y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración* [1944], Trotta, Madrid, [10]2018.

28. J.-P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Siglo XXI, Madrid, 1982, p. 198.

29. Cf. J. Campbell, *Las máscaras de Dios. Mitología primitiva* [1959], Alianza, Madrid, 1991.

su insuficiencia vistos desde la actualidad, los cuales son los que han dado pie a considerar lo mítico como engañoso, y a la vez componentes positivos, que tienen que ver con las *experiencias humanas* —universales en la pluralidad de las culturas— de las que el lenguaje del mito habla; los segundos, las *mitificaciones*, concentran aspectos negativos que vienen a redundar en la falsedad de las mismas, en este caso debida a mecanismos ideológicos llevados hasta la exaltación mitificadora de su objeto.

La adecuada interpretación del mito depende de cómo sea la desmitificación. Esta tiene que consistir en recepción crítica del legado mítico que posibilite tanto dejar atrás una insostenible actitud fideísta respecto a él como avanzar hacia la interpretación de lo mítico que saque a flote lo valioso que encierra, su *verdad*. Hay que articular en dicha interpretación las explicaciones acerca de las narraciones míticas, su contexto de surgimiento, su reelaboración «racionalizadora» en textos escritos, los elementos comunes a las distintas tradiciones —los *mitemas*—, y la tarea de comprensión de su mensaje en el lenguaje simbólico que les es propio.

La filosofía vino al mundo desmitificando. Pero la desmitificación puesta en marcha fue, con su negación de lo mítico, injusta con los mitos a la vez que mitificaba a la propia filosofía como saber antimítico, desconsiderando no solo la relación que seguía guardando con la herencia mítica, sino todo lo que del mito se llevaba consigo, aunque poniéndolo a la espalda del discurso filosófico. ¿Cómo proceder a la desmitificación a la que invita la hermenéutica? La cuestión es clave para el pensamiento filosófico-antropológico. El *pensar lo humano* ha de tener en cuenta cómo se ha pensado el hombre a través del mito y recoger lo que sigue aportando desde su lenguaje simbólico. Como dice Ricoeur, «el símbolo da que pensar»[30].

El autor de *Finitud y culpabilidad* da pie para distinguir, en lo que a la *desmitificación* se refiere, entre *desmitización* y *desmitologización*. La primera es la desmitificación que procede a una negación maximalista del mito, considerando que todo él es relato en el que nada hay que pueda ser asumible por una razón crítica. La *desmitologización*, en cambio, opera con un proceder crítico-hermenéutico más cuidado, distinguiendo entre la parte negativa del mito, lo que no pasa el filtro de la crítica —conocimientos que el mito pudiera transmitir, legitimación de instituciones que pudiera pretender, modelos o figuras paradigmáticas que pudiera encumbrar…—, y lo que es su parte positiva, lo que el relato mítico expresa relativo a experiencias cruciales de la humanidad

30. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* [1960], Trotta, Madrid, ²2011, pp. 418 ss.

—experiencia de la vida, de la muerte, de los lazos sociales, de la violencia destructora de comunidad, etc.—. Por tanto, al *desmitologizar* no se lleva a cabo una negación total de lo mítico, sino una interpretación que conserva lo válido de aquello que en otros respectos es negado. Como subraya Ricoeur, la *desmitologización* niega el falso *lógos* del mito para conservar su verdadero *lógos*, y este tiene que ver con el *sentido* que a través del mito se ha ido articulando como respuesta a una necesidad humana insoslayable.

A la vista de la *desmitologización* tal como la propone Ricoeur cabe apreciar la relevancia del mito para la reflexión filosófico-antropológica, no solo como documento de etapas pasadas de la humanidad, sino como fuente de conocimiento para dimensiones de la realidad humana que en el simbolismo de las narraciones míticas logran una expresión que de otro modo no se consigue —de ahí la persistencia de lo mítico—[31]. Por otra parte, con los criterios interpretativos que el proceder desmitologizador pone en juego queda reforzada la función de la crítica respecto a las mitificaciones que se siguen dando en nuestras sociedades, las cuales operan por el lado negativo de lo mítico —Cassirer, por ejemplo, emprendió esa crítica en *El mito del Estado*[32]—. La *desmitologización* permitirá reconocer que en ellas —mitificación del Estado, del mercado, del progreso, de la nación, de la raza…— no hay nada que conservar, máxime cuando las mitificaciones actuales son *puntos de condensación* de las ideologías a las que se deben.

2. LA REFLEXIÓN FILOSÓFICO-ANTROPOLÓGICA EN ÉPOCA DE GLOBALIZACIÓN

Al ahondar en la relación entre filosofía y mito por su relevancia para *pensar lo humano*, hay que tener en cuenta la diversidad de tradiciones culturales y el hecho de que el mito se da en todas. Esa apreciación conlleva la necesidad de plantear la relación de la filosofía con esas tradiciones, dado el etnocentrismo que ha sido dominante en el pensamiento occidental. El contacto con culturas diferentes obliga a recusar dicho etnocentrismo, de lo cual ha habido encomiables antecedentes —recordemos a Montaigne o a Diderot—. ¿Cómo seguir sosteniendo las pretensiones de universalidad de la filosofía? El universalismo ha sido en muchos casos falso universalismo: particularismo bajo apariencia de validez para todos.

31. Cf. L. Kolakowski, *La presencia del mito* [1972], Cátedra, Madrid, 1990.
32. Cf. E. Cassirer, *El mito del Estado* [1947], FCE, México, 1947.

2.1. *Del universalismo etnocéntrico a la clave intercultural*

La crítica de un universalismo falso no debe desembocar en un relativismo extremo, lo cual es cosa que se ha dado en el contexto de la *postmodernidad*. La modernidad se caracterizó por el reforzamiento de las pretensiones universalistas de la razón, las cuales, atribuidas a la razón teórica o a la razón práctica, no se han limitado a estas, sino que se han extendido a todo lo que en la cultura en la que dichos tipos de razón operan se entendía como valioso. Con dicho enfoque no solo impositivo, sino imperialista, la modernidad legitimó sus prácticas colonialistas de dominación de otras culturas y expolio de otras sociedades. La crisis de la modernidad ha conllevado poner en cuestión dicho universalismo, de la misma manera que el sujeto fuerte, la razón totalizante o la idea de progreso. Pero ese cuestionamiento no ha logrado criticar como se debe el reverso colonialista de la modernidad.

La solución, por tanto, a un universalismo sesgado por componentes etnocéntricos implica reelaborar las pretensiones universalistas, consideradas en rigor como universalizables, en lo que a verdad y corrección normativa se refiere, en el marco de un nuevo universalismo construido a través de las diferencias, no contra ellas. Con la propuesta de construcción intercultural para lograr un *universalismo transcultural* la filosofía se ve urgida a repensarse a sí misma y a replantear lo que el universalismo supone. Tal cuestión afecta de lleno a las tareas y objetivos de una antropología filosófica: ¿su discurso sobre lo humano se sostiene en términos de un universalismo que se pueda compartir también desde culturas diferentes? ¿O hay excesivo particularismo en discursos aparentemente universalistas, pero que en realidad no lo son? ¿Es posible un discurso filosófico sobre el hombre en términos universalistas desde una *razón situada*, enraizada en una cultura, con un arraigo del que no puede prescindir?

Por una parte, la filosofía se ha pretendido siempre con validez universal; por otra, se presenta apegada a unas condiciones de nacimiento en Grecia que la vinculan a una tradición cultural. En el desarrollo de esa tradición, la filosofía, como la cultura occidental en su conjunto, se ha nutrido de también de otras fuentes, en especial del mundo judío y del mundo árabe musulmán. Las relaciones de la cultura occidental con otras culturas han ido repercutiendo en las relaciones de la filosofía con los *productos cognitivos* de esas otras. Sin embargo, si la filosofía que hacemos se reconoce básicamente en su historia en el marco de la cultura occidental, ¿es producto tan netamente occidental que su difusión a otras culturas o es difícil, o tiene que producirse mediando una *occidentalización* de las culturas diferentes? ¿Y la concepción que elaboramos de lo humano está vinculada de manera restrictiva al

humano de Occidente, de forma que no vale respecto de humanos de otras culturas?

Posiciones como las de Max Weber, que insisten en ciertos rasgos propios de la cultura de Occidente que han propiciado el Estado nacional, la ciencia-técnica moderna, el capitalismo… y la filosofía, tienen ciertos datos a su favor[33]. Y en el caso de la filosofía, un factor que emergió en aquel mundo griego donde la filosofía vio la luz como discurso argumentativo, crítico y reflexivo: el principio de autonomía de la razón, el cual refuerza el potencial de universalización de la filosofía —recogiendo desarrollos universalistas que ya iban dándose de la mano de religiones universalistas de salvación—, a la vez que se lo reconoce como propio de un contexto originario. Eso obliga a pensar en una filosofía que pretende universalidad, pero que ha de hacerlo desde pretensiones de *universalizabilidad* de la mano de un universalismo reelaborado en términos dialógicos. Aun así, apostar por la *universalizabilidad* es necesario, pero no suficiente. Dos cuestiones son ineludibles: en primer lugar, si dicha *universalizabilidad* implica que la filosofía, al asumirse su discurso desde otras culturas, comporta de alguna manera en ellas procesos de aculturación, lo cual haría muy problemático ese proceso de difusión de la filosofía como saber con vocación de universalidad. En segundo lugar, si en definitiva la filosofía, aunque *universalizable* y en ese sentido no exclusiva de Occidente, es un producto occidental, peculiar de su cultura. Es verdad que el citado principio de autonomía de la razón ha definido al pensamiento filosófico y, por extensión, a la cultura occidental. ¿Podemos encontrar filosofía o análogos a la filosofía en otras culturas?

En la misma historia de la filosofía que llega hasta nosotros, dicho principio de autonomía pasó por un largo periodo de hibernación en el Medievo, hasta que empezó a recuperarse en el Renacimiento e hizo eclosión con fuerza en la modernidad. Con todo, ¿nos limitaremos a considerar que en otras culturas, sobre todo en esas que han dado lugar a las llamadas «grandes civilizaciones»[34], encontramos cosmovisiones de largo alcance y amplias pretensiones, parangonables a la filosofía, pero que siguen atadas a tradiciones religiosas respecto de las cuales no han llevado a cabo un proceso de distanciamiento suficiente como para constituirse en saberes secularizados? ¿O reconoceremos que, si analizamos las limitaciones que de hecho tiene el pensamiento filosófico en

33. Cf. M. Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* I [1922], FCE, México, 1964.

34. Siempre será interesante volver sobre cómo se acuñaron en sus diferentes usos, con una determinada relación entre ellos, los términos «cultura» y «civilización» (cf. A. Kuper, *Cultura. La versión de los antropólogos* [1999], Paidós, Barcelona, 2001, especialmente pp. 41-92).

cuanto a la postulada autonomía, es necesario proceder a una consideración más justa de los modos de pensar de otras culturas, sin enjuiciarlos desde posiciones de dominio de un supuesto *saber superior*? Hay que ir en esta dirección, bien es verdad que apoyando esa recepción hermenéutica en valoraciones críticas que no se pueden abandonar y en el postulado de la autonomía de la razón como horizonte imprescindible.

Para la mirada filosófico-antropológica que anda no solo tras conceptos para *pensar lo humano* en términos de validez universal, sino también tras una idea transcultural sobre el deber-ser de lo humano —ideal ético de *humanización* en torno a la exigencia universalista de respeto a la dignidad de todos y cada uno—, elaborada, por tanto, interculturalmente, es importante atender a dos demandas distintas, pero relacionadas. Partimos de haber ganado la conciencia sobre la necesidad de ser consecuentes con lo que exige un universalismo que, respetando las diferencias, efectivamente lo sea. Ello tiene que ver con el proceso de globalización en el que estamos inmersos, el cual, consumando tendencias que vienen de muy atrás, verifica que hoy nos encontramos de lleno, y a la máxima escala, en lo que Wallerstein ha llamado un «sistema-mundo»[35]. En él, pueblos y culturas, individuos y sociedades, estamos interrelacionados como nunca antes, pero sin estar todos en la misma posición. La globalización, operante sobre todo como configuración de un gran mercado mundial bajo la hegemonía del capitalismo financiero, produce relaciones muy asimétricas, y no solo entre países, sino dentro de los mismos países en tanto se acrecientan las desigualdades por los procesos de acumulación de capital que implica el nuevo (des)orden internacional —lo hacía notar Todorov hace años[36]— y por las relaciones neocoloniales que se reproducen.

Si el mundo se unifica como «gran mercado», lo que va resultando es un mundo con marcados procesos de exclusión y graves causas de conflicto. Son clamorosas las carencias en cuanto a instituciones políticas internacionales que, a la altura alcanzada por la globalización económica, sirvan como contrapeso de esta al menos para encauzar la solución pacífica de los conflictos y para impulsar los procesos de democratización a través de los cuales se implementen políticas contra las desigualdades —y, por ende, a favor de efectivas libertades democráticas—. El mismo discurso universalista de los derechos humanos queda como discurso *ideológico* con función de encubrir lo que ocurre contra ellos —es decir, lo que sucede contra individuos que ven violados sus derechos—. También respecto a los derechos humanos se acusa que con el siglo XXI nos introdujimos, como lo formula Boaventura de Sousa

35. Cf. I. Wallerstein, *El capitalismo histórico* [1988], Siglo XXI, Madrid, 2012.
36. Cf. T. Todorov, *El nuevo desorden mundial* [2003], Península, Barcelona, 2008.

Santos, en «un milenio huérfano»[37]. En él urge, por razones de justicia, consolidar desde un nuevo paradigma el universalismo que necesitamos para no vernos arrasados por unas dinámicas de globalización que se deslizan por su peor vertiente. También desde la reflexión filosófica sobre lo humano hay que combatir el «globalismo» que denunciara Ulrich Beck como cobertura ideológica que tapa las miserias de un *mundo globalizado*[38]. Frente a ello hay que generar procesos alternativos de «creación de mundo», como sugiere Jean-Luc Nancy[39]. Si no es así, la «cultura-mundo» que se despliega bajo el capitalismo neoliberal tendrá más de impositivo «Occidente globalizado» —aun encontrando resistencias— que de realización intercultural[40].

2.2. *Pensamiento decolonial y perspectiva de transmodernidad*

No se puede desatender la demanda del *pensamiento decolonial*: necesitamos no meramente otro paradigma, por más que fuera novedoso respecto a los anteriores, sino un «paradigma otro» para *pensar lo humano* teniendo en cuenta el «pensamiento otro» que quedó marginado en procesos de dominio colonial, los cuales hasta el día de hoy dejan sentir sus efectos[41]. La «colonialidad del poder», según ponen de relieve autores como Mignolo o Grossfogel, perdura en los modos de pensar, en las prácticas culturales, en el concepto de razón y en la imagen del hombre que permanecen en la cultura más allá de los procesos de descolonización política[42]. La emancipación no se resolvió del todo con ellos y, además, las mismas estructuras a través de las cuales se siguen dando relaciones económicas y políticas de dependencia en el marco de la globalización redundan en el fortalecimiento de la «colonialidad del poder». No cabe duda de que el principio de autonomía de la razón que tan ufanamente blandimos desde la filosofía occidental, aun teniendo buenas razones a su favor, no sale bien parado desde las realidades cul-

37. Cf. B. de Sousa Santos, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid, ²2011.

38. Cf. U. Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización* [1997], Paidós, Barcelona, 1998.

39. Cf. J.-L. Nancy, *La creación del mundo o la mundialización* [2002], Paidós, Barcelona, 2003.

40. Cf. G. Lipovetsky y H. Juvin, *El Occidente globalizado. Un debate sobre la cultura planetaria* [2010], Anagrama, Barcelona, 2011.

41. Cf. W. D. Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* [2000], Akal, Madrid, 2003; Íd., *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* [2005], Gedisa, Barcelona, 2005.

42. Cf. B. de Sousa Santos y M. P. Meneses (eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Akal, Madrid, 2014.

turales, políticas y socioeconómicas en cuyo seno construimos los saberes sobre lo humano.

El *pensamiento decolonial* pone en circulación una nueva perspectiva para esa pieza fundamental de cara a un nuevo universalismo que es el *diálogo intercultural*. Una reflexión sobre la realidad humana y su *sentido* no se sostiene hoy sin la *clave intercultural*. El ser humano es «animal cultural» y la pluralidad de culturas ha de tenerse en cuenta al considerar la realidad humana y al elaborar un discurso sobre lo humano que pretenda validez universal.

Propugnar que la antropología filosófica cuente con la interculturalidad como una de sus claves principales es situarse en la posición de una reflexión que opta por transitar *entre* culturas, poniéndolas en relación, a la vez que por una vía distinta tanto del relativismo cultural como del punto de vista etnocéntrico. Si se parte de la particularidad, ya que no hay otra manera de proceder para una *razón situada* —punto recalcado por la hermenéutica gadameriana, así como por la teoría de la comunicación habermasiana[43]—, al introducir la *clave intercultural* cabe manejar la distinción epistemológica entre «contexto de descubrimiento» —el del discurso filosófico en una cultura determinada— y «contexto de justificación», que ha de ser en la escala de la universalidad pretendida, siendo por ello el universalismo dialógico el que en tal caso nos sale al encuentro como horizonte. Con tal perspectiva la reflexión filosófico-antropológica también rendirá sus servicios contra el asimilacionismo respecto a los diferentes en culturas mayoritarias que quieren conservar su hegemonía, así como contra procesos de aculturación a los que se someten sociedades bajo dominio de otras.

Se puede ver además cómo al replantear el universalismo y al manejar la clave intercultural ya se están poniendo en cuestión ciertos elementos que han sido fundamentales para la manera en que se ha entendido la modernidad. Y al hacerlo así ya se está perfilando una respuesta distinta a la crisis de esa modernidad. Los elementos con los que se ha identificado dicha crisis se condensan muy especialmente en torno a cómo *pensar lo humano*. Desde la cuestión del humanismo que en su momento se adelantó Heidegger a ponerla en tela de juicio en confrontación con Sartre, hasta el nihilismo cultural en el que actualmente nos movemos, pasando por la crisis del sujeto o del pensamiento utópico, todo ello recae en cómo se autocomprende el ser humano en el tiempo en que vivimos. La razón es histórica ella misma, no como algo meramente adjetivo, sino esencialmente histórica hasta el punto de que lo

43. Cf. J. A. Pérez Tapias, «Hermenéutica de las tradiciones y diálogo entre culturas. Aportaciones desde Gadamer», en J. J. Acero *et al.* (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 2004, pp. 497-518.

que pueda proponer como verdad —tal cual Hegel lo dejó dicho—[44] solo es posible en cada caso cuando la madurez del tiempo es propicia para ello. Es decir, el pensamiento filosófico-antropológico no puede eludir cómo ha de formularse en medio de la crisis de la modernidad, habida cuenta de que ella condiciona radicalmente lo que de la realidad humana podamos decir explicándola (explicándonos) y comprendiéndola (autocomprendiéndonos).

El *pensar lo humano*, por tanto, si se hace considerando lo que implica la globalización que afecta a nuestro mundo y la diversidad que en él se da como pluralidad de culturas, ha de proceder a realizarse cambiando la perspectiva con la que lo humano se ha pensado en y desde la modernidad. Es insoslayable una crítica a fondo a lo que ha sido la modernidad europea, con sus logros, y con sus excesos y limitaciones, añadiendo a lo positivo las negatividades alimentadas y consumadas por la modernidad misma. Con todo, precisamente a la vista de tales excesos, limitaciones y negatividades, se concluye que la modernidad exige un cambio de paradigma en la época de su crisis, crisis que se hace presente en sus consecuencias últimas en las crisis económicas, sociales y políticas que estamos viviendo y que denotan ciertamente lo que algunos invocan como *cambio civilizatorio*. ¿Hacia dónde? ¿Hacia la vertiente negativa de la globalización impulsada por un capitalismo desbocado, con sus consecuencias de injusticias, por un lado, y destrucción medioambiental, por otro? ¿O hacia una reconducción del proceso de globalización —último producto de la modernidad de dimensión planetaria— de manera que en nuestras sociedades y en el mundo que a partir de él pueda «crearse» se den las condiciones para avanzar en la *humanización* de nuestras realidades?

El pensamiento filosófico-antropológico ha de desplegarse, pues, llevando a cabo por su parte una revisión a fondo de lo que la modernidad ha supuesto, teniendo en cuenta que el abordaje de su crisis requiere más que solo una autocrítica encaminada a dar continuidad a un «proyecto inacabado». El proyecto tiene déficits de origen que deben subsanarse. Uno de ellos, ya señalado, es el eurocentrismo, factor de peso para, entre otras cosas, no reparar en lo que supuso el colonialismo que acompañó a la modernidad como su reverso. Otro, que no debe quedar en la penumbra, es el patriarcalismo del que la razón moderna no se libró, a pesar de su apuesta por la emancipación en múltiples direcciones.

44. «Debemos estar convencidos de que lo verdadero tiene por naturaleza el abrirse paso al llegar su tiempo y que solo aparece cuando este llega» (*Fenomenología del Espíritu* [1807], FCE, México, 1966, p. 47).

Puestos a la necesaria radicalización de la crítica a la modernidad, llevada a cabo como autocrítica, hemos de tomar conciencia, sobre todo cuando la llevamos a cabo desde posiciones en algún modo periféricas, de que ni la modernidad ni la postmodernidad han llegado igualmente a todos. Cuando desde algunas latitudes nos vemos urgidos a repensar la modernidad y su herencia en tiempos de su crisis, nos vemos obligados a preguntarnos cómo asumir la postmodernidad cuando la modernidad nos quedó en algunos aspectos tan lejos. Obviamente, tampoco son iguales todas las periferias, pero eso no quita el anudar diferentes perspectivas al hacer un balance crítico —al modo como empezaron a hacerlo filósofos como el colombiano Castro-Gómez[45]—.

Si desde distintas latitudes hay motivos para poner en revisión la modernidad desde un posicionamiento crítico al modo del «postmodernismo de oposición» propugnado por De Sousa Santos, la problemática cultural y filosófica que nos afecta, y que entra de lleno en cómo pensarnos como humanos del siglo XXI, la podemos afrontar desde tesis como las de Dussel sobre la *transmodernidad*[46], es decir, recogiendo críticamente la herencia de la modernidad en la época de su crisis, más no para meramente prolongarla, sino para atravesar esa crisis con un bagaje crítico-hermenéutico que permita ir a un *nuevo paradigma*, el que reclaman unos humanos dispuestos a retomar causas emancipatorias perdidas —¡atención al legado de Benjamin y a contribuciones como las de Žižek!—[47] para resituarlas bajo el horizonte de exigencias de dignidad sostenidas desde un universalismo pluralista —no eurocéntrico—, que abran camino a la *humanización* que nos debemos en esta época de globalización.

3. HUMANIDAD DE MUJERES Y HOMBRES. LA FILOSOFÍA ANTE EL ORDEN PATRIARCAL

3.1. *La universalización del feminismo contra la realidad transcultural del patriarcalismo. Exigencias de igualdad frente a la barbarie machista*

Los hechos, a la vista de los comportamientos machistas que se dan en nuestras sociedades, y del orden patriarcal que en ellas impera, obligan a reconocer que no hemos llegado a asumir con todas las consecuencias

45. Cf. S. Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill, Barcelona, 1996.
46. Cf. E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*, Akal, México, 2015.
47. Cf. S. Žižek, *En defensa de las causas perdidas* [2008], Akal, Madrid, 2011.

que los seres humanos somos miembros de una humanidad constituida por mujeres y hombres en pie de igualdad y que por igual han de ver respetada su dignidad. La discriminación y las diferentes formas de violencia que sufren las mujeres muestran que estamos lejos de que tal postulado ético, con sus implicaciones políticas, sea seguido como se debiera. Las estructuras sociales, las pautas culturales y los modos de pensar, que forman parte de la legitimación de las instituciones en las que el patriarcalismo se apoya, continúan reproduciendo actitudes y comportamientos machistas que generan incalculables dosis de sufrimiento en las mujeres, y una desigualdad estructural entre ellas y los varones que repercute muy negativamente en la vida de las personas y en la dinámica de las sociedades. Tal combinatoria de sufrimiento subjetivo e injusticia objetiva, con el resultado de «vidas dañadas», exige hablar de algo más que de un mero déficit en una realidad antropológica transversal a la mayoría de las culturas. Se trata de una «patología de civilización».

Algo quedó mal predispuesto desde situaciones muy lejanas en el tiempo para que la relación entre varones y mujeres quedara marcada por unas prácticas de dominio del hombre hacia la mujer que aún no han sido erradicadas. La *naturalización* de ese dominio ha hecho que se viera una y otra vez reforzado bajo nuevas circunstancias sociohistóricas, quedando como parte incuestionada del paisaje que en cada sociedad se configura como su mundo. La misma filosofía se ha visto impregnada por los valores del orden patriarcal y solo en tiempos recientes va siendo capaz de poner esos valores en cuestión y de proceder a la crítica de la propia tradición. Ha de tratarse de un replanteamiento de la filosofía que dé lugar al discurso crítico con potencia emancipadora que la reoriente hacia un nuevo modo de ver la humanidad como aportación necesaria para superar el injusto orden patriarcal. La *razón patriarcal* apareció como la forma en que la razón quedó autoconformada para un recorrido de milenios[48].

Aun considerando los avances de las mujeres, por ejemplo, en las sociedades occidentales —tampoco en todas por igual—, en cuanto a reconocimiento jurídico-político de derechos y a su consideración de hecho en la vida social, no queda más remedio que reconocer que el patriarcalismo no ha sido erradicado y, con él, pautas de comportamientos machistas que se siguen dando en las relaciones sociales e interpersonales. Es el machismo cuyas manifestaciones más extremas son las de una violencia contra las mujeres —violencia machista, por tanto, violencia de género— que no se ha conseguido erradicar del todo, has-

48. Son aplicables al patriarcalismo los criterios con los que hablar de una «patología social de la razón», tal como hace A. Honneth (2009), *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica* [2007], Katz, Buenos Aires, 2009, pp. 27-52.

ta el punto de dar lugar a luctuosas noticias sobre mujeres asesinadas que hacen que se tambalee la conciencia colectiva, aunque sin que ello llegue a provocar en modo suficiente la necesaria praxis cultural para acabar con el orden patriarcal que sigue siendo el humus sobre el que se reproduce el machismo y desde el que germinan los comportamientos violentos.

Por fortuna, a pesar de lo que supone un orden patriarcal del que la sociedad no se ha librado ni en la *cultura occidental*, se ha ido abriendo paso la convicción acerca de la necesidad de reforzar el compromiso con las luchas de las mujeres por la igualdad, por su libertad, por su dignidad. Se trata de verdaderas «luchas» cuando hay que multiplicar esfuerzos en torno a esos objetivos y cuando amenazan nuevos y graves retrocesos en los avances que se han ido consiguiendo respecto a ellos. Si, por un lado, tenemos una secular desigualdad entre hombres y mujeres, que se acentúa siempre en tiempos de crisis en los cuales las diferencias sociales se incrementan, nos encontramos, por otro, con fuertes regresiones, debidas a políticas muy conservadoras que afectan a derechos de las mujeres recogidos incluso en leyes.

Frente al patriarcalismo que sigue impregnando las estructuras y modos de vida culturalmente asentados, la emancipación de las mujeres sigue siendo tarea que reclama los mejores y mayores empeños. El movimiento feminista convoca, pues, a la ciudadanía de las diferentes sociedades —con ecos muy distintos— a metas de igualdad de género en las que adquieren concreción sus objetivos emancipatorios. Es obligado constatar que, junto a logros políticos en cuanto a igualdad entre hombres y mujeres, queda en la vida social mucho que conquistar. No solo hay que contar con lo que legalmente se establezca, sino con lo que debe cambiarse modificando comportamientos, incluidos los que se dan en el ámbito doméstico. Es pertinente recordar aquello que decía Adorno sobre el orden arcaico de la casa, aquel «donde más impera la dialéctica hegeliana del señor y el siervo» —el señor y la sierva—[49]. A través de todas las vías posibles, por tanto, ha de continuar la *revolución feminista* como «revolución que ocurre» —así llamó la filósofa Agnes Heller a la revolución que en el Renacimiento cambió estructuras y mentalidades—, la cual en gran medida marcó el siglo XX y ha de consolidarse en el XXI[50].

Protagonizando el feminismo una revolución pacífica no por ello puede dejar de afrontar reacciones que cabe considerar contrarrevolucionarias. No hay que olvidar que se trata de acabar con la más antigua

49. Th. W. Adorno, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada* [1951], Taurus, Madrid, 1987, p. 173 [par. 111]).

50. Cf. A. Heller, *El hombre del Renacimiento* [1978], Península, Barcelona, 1980.

opresión de una «clase» sobre otra —Engels lo hacía notar, ampliando el concepto de clase que Marx y él elaboraban como categoría fundamental para entender los procesos sociales—, vinculada a la organización social de la reproducción que, en correlación con la producción, ha perdurado durante milenios hasta llegar a nosotros con raíces culturales que hacen difíciles los cambios —así aborda la cuestión Lidia Falcón en su obra *La razón feminista* bajo la perspectiva de un «modo de producción doméstico» como el «lugar» de la explotación de las mujeres que se ha ido dando solapándose con distintos modos de producción respecto a los cuales ha sido complemento necesario—[51]. Esa cultura patriarcal hay que superarla tanto en sus rasgos más ostensibles como en sus registros más inconscientes. La revolución feminista implica un nuevo modelo de sociedad; en definitiva, una revolución cultural. Esta, por lo demás, no deja de necesitar los cambios políticos con los que dialécticamente ha de articularse, los cuales han de atender tanto a la dinámica del reconocimiento como a las exigencias de una justa redistribución, en este caso entre hombres y mujeres, de las cargas y beneficios que socialmente se generan[52].

Si la emancipación de las mujeres es obra de las mujeres mismas, sus objetivos se juegan su viabilidad, desde y para el reconocimiento de la diferencia, si se articulan con capacidad de universalización, implicando al conjunto de la sociedad. Hace años Victoria Camps, en *El siglo de las mujeres*[53], hablaba de la «universalización del feminismo», lo cual, dada la fáctica universalidad del patriarcalismo, también ha de entenderse en clave transcultural. Dado que el capitalismo está de hecho universalizado, la universalización del feminismo ha de cuestionar la lógica capitalista —a ello lleva la afirmación de la mujer como *sujeto*, planteando una subjetividad allende la competitividad impuesta por el modelo masculinizante que lúcidamente, junto al sociólogo Manuel Castells, denuncia Marina Subirats[54]—.

La revolución de las mujeres tiene que promover un cambio de las mentalidades, de las costumbres, de las leyes, de las estructuras de poder… para que mujeres y hombres nos veamos lejos de viejas estructuras de dominio y viviendo en efectiva igualdad. La tarea sigue siendo ardua mientras las estructuras de poder se ubiquen culturalmente en el lado

51. Cf. L. Falcón, *La razón feminista*, Vindicación feminista, Madrid, 1994, especialmente Primera Parte.

52. Cf. D. E. García, «Valores culturales y construcción política. Reclamos pendientes en torno al género», en R. Alcalá (coord.), *Política y valores en las relaciones interculturales*, DGAPA/UNAM, México, 2013, pp. 91-92.

53. Cf. V. Camps, *El siglo de las mujeres*, Cátedra, Madrid, 1998.

54. Cf. M. Subirats y M. Castells, *Mujeres y hombres. ¿Un amor imposible?*, Alianza, Madrid, 2007.

de *lo masculino* como el supuesto sitio que se les atribuye, como si les correspondiera por la naturaleza de las cosas. El machismo es lucha por el poder: lucha tácita, soterrada, por conservar un poder que se resiste a ser perdido, el poder que siglos de dominio de la figura paterna han puesto a disposición de una mitad de la sociedad frente a la otra. Esta otra, la del lado de *lo femenino* que sigue reivindicando transformaciones feministas, es la que quedó fuera de la dinámica de las decisiones sobre lo socialmente relevante. Lo evidencia el «techo de cristal» como tope respecto a las pretensiones de igualdad de las mujeres.

Las reivindicaciones de igualdad en órdenes sociales desiguales siempre han resultado desestabilizadoras y, por ello, han tratado de reprimirse. Para llevarlas adelante han hecho falta esfuerzos colectivos de lucha política y de batallas ideológicas. Es también el caso de la igualdad de género, que tiene que afrontar los obstáculos fácticos, no solo radicados en las estructuras sociales, sino además los que la cultura ha magnificado a partir de lo dado por la naturaleza. Por eso, la lucha de las mujeres se tuvo que plantear, como dijo Esperanza Guisán, cual si fuera lucha «contra natura», cuando en verdad ha sido y es lucha por la dignidad frente a imposiciones culturales montadas sobre cómo socialmente se organizó, junto a la producción, lo relativo a la reproducción. La lucha «contra natura» es esfuerzo por transformar las estructuras de poder de una sociedad que hizo del dominio patriarcal su clave de bóveda[55]. De ahí, como la filósofa Amelia Valcárcel viene señalando[56], la batalla para que la dignidad de las mujeres sea realidad jurídico-política, social y cultural, plenamente afirmada.

Si la revolución feminista tiene en su punto de mira una cultura patriarcal que es imperioso dejar atrás, es porque el patriarcalismo conlleva semillas de constante reproducción de barbarie en un mundo que se pretende civilizado. Desde el feminismo se sabe que son muchas aún las batallas que ganar por la efectiva igualdad de las mujeres respecto a los varones. Y se es consciente de que esas batallas seguirán siendo arduas porque el miedo a la igualdad es en la mentalidad patriarcal tan atávico como firmemente arraigado está en las pautas de la dominación masculina. Es ese *miedo a la igualdad* el que culturalmente hay que vencer, con las apoyaturas legales, políticas y sociales necesarias —clave es la tarea educativa con la que al respecto toda una sociedad se comprometa—, ya que «las inercias culturales no ceden terreno con facilidad y cada centímetro de igualdad cuesta», como subraya Amelia Valcárcel. La autora de *Sexo y filosofía. Sobre mujer y poder* hace hincapié en lo que es tarea

55. Cf. E. Guisán, «*Contra natura*»: *Revista de Filosofía*, Madrid (julio 1983).
56. Cf. A. Valcárcel, *Sexo y filosofía. Sobre 'mujer' y 'poder'*, horas y HORAS, Madrid, 2013, pp. 162-164.

primordial: «Las mujeres deben mantener la seriedad que conviene a la exigencia de igualdad. Debe mantenerse la seriedad de quien sabe que lo que quiere y hace es legítimo y es mejor que lo que se ha hecho. Empeñarse en la radical igualdad humana no es ninguna fruslería, sino una toma de postura ética fuerte»[57].

La barbarie machista quedará atrás en una cultura en la que no haya lugar para patriarca alguno, en cualquiera de sus variantes. Mujeres y hombres en igualdad es el horizonte civilizatorio. Sin embargo, permanecen fuertes obstáculos, como evidencia la llamada «brecha salarial»: ¿por qué en tantos casos, a igual trabajo que realizan hombre y mujer, no perciben igual salario? Se trata de una pregunta por una realidad escandalosa. Al afrontar la cuestión, bien viene tener presente reflexiones como las de la profesora mexicana Rubí de María Gómez en un magnífico texto sobre derechos humanos y derechos de las mujeres[58]: sin derechos de las mujeres no hay derechos humanos. Y como es cierto, cabe hacer la correspondiente traslación y decir que sin derechos laborales de las mujeres, seriamente respetados, no hay derecho laboral justo. Se trata de que tanto desde el derecho laboral, como en cualquier otro campo, se lleve a cabo una «despatriarcalización» de las relaciones sociales. Así como los procesos de descolonización fueron decisivos para la emancipación de los pueblos, esa «despatriarcalización» es indispensable para la emancipación de las mujeres.

Precisamente en el terreno laboral queda patente cómo las exigencias del sistema productivo se han hecho valer a costa de mantener un reparto de papeles apegado a lo tradicional en lo que son las relaciones entre varones y mujeres. Muchas mujeres se incorporaron al mercado de trabajo, pero no en las mismas condiciones que los hombres, pues quedaron como sostenedoras de un orden familiar tradicional que al sistema le viene bien como contrapeso del orden económico capitalista. Seguimos viendo cómo las mujeres están capacitadas por formación para cualquier carrera profesional, pero no con facilidades efectivas para desarrollarla, lo cual agrava las contradicciones sociales que en ese sentido se acumulan. Así, millones de mujeres, aspirando a su autonomía, se encuentran con impedimentos para ejercerla. De esa manera, la igualdad conseguida, en parte, acrecienta las aspiraciones de igualdad más efectiva, haciéndose evidente la distancia entre las realidades y las expectativas.

Esas contradicciones, sucintamente apuntadas, siguen dándose en nuestra sociedad como contradicciones no resueltas que recaen sobre

57. *Ibid.*, p. 139.

58. Cf. R. de M. Gómez, «Género, cultura y filosofía», en Íd. (coord.), *Filosofía, cultura y diferencia sexual*, Plaza y Valdés, México, 2001, pp. 75-106.

mujeres y hombres, induciéndoles, por otra parte, a resolver en sus vidas privadas contradicciones que el sistema profundiza en la vida pública. Y precisamente para que esas contradicciones no exploten, es para lo que el sistema, por vía de hechos, refuerza papeles tradicionales, a pesar de los discursos. Como subraya el sociólogo alemán Ulrich Beck cuando en su análisis aborda dichas contradicciones, el sistema exige lo que niega[59].

3.2. *El sesgo patriarcal de la tradición filosófica. Alternativas al androcentrismo de la filosofía moderna*

Las estructuras de dominio de una cultura patriarcal, así como los comportamientos machistas que desde ellas se inducen, no se sostienen solo por mera correlación de fuerzas entre sexos. Cabe decir que en tanto hay una «lucha de sexos», como situación conflictiva estructural, sucede en ella como en la lucha de clases: los mecanismos ideológicos juegan un papel decisivo, de forma tal que no cabe pensar en la erradicación del antagonismo sin acometer la tarea de hacer frente a la ideología dominante que lo incentiva y, a la vez, lo encubre o, al menos, distorsiona su percepción. En el caso de la cultura patriarcal, dicha ideología dominante, machista, se nutre de muy diversos ingredientes, desde los provenientes de las tradiciones religiosas hasta los enraizados en ideas políticas y leyes jurídicas. Hay que decir que la filosofía, a lo largo de su historia en lo que ha venido a ser cultura occidental, aun criticando en diversos momentos la ideología dominante, en el terreno del dominio patriarcalista ha contribuido en no poca medida a mantenerla. Por ello es de todo punto pertinente una obra como la que escribió la filósofa Celia Amorós: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, centrada en criticar el sexismo ideológico que atraviesa la historia de la filosofía[60].

La filosofía, a pesar de la crítica que le es constitutiva, no fue capaz de desmarcarse suficientemente de lo que era un rasgo de la cultura. Y por ello mismo contribuía a su reproducción. Tal hecho se ha dado sin que hubiera clara consciencia de ello, lo cual, sin restar nada de «culpabilidad» respecto a que así fuera, se explica por la *naturalización* del machismo que ha sido imperante socialmente, configurándose en la cultura como lo obvio. De tal guisa, la coyunda patriarcalismo-machismo ha ocultado la realidad de las mujeres, en la facticidad de la vida social y en el discurso que se impone en la dinámica cultural. La falta de distan-

59. Cf. U. Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad* [1986], Paidós, Barcelona, 1998, pp. 131 ss.

60. C. Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona, 1985.

cia crítica respecto al patriarcalismo es análoga a la que hubo respecto a un marco sociopolítico esclavista, en el cual no se ganaba distancia suficiente para someter a crítica la esclavitud. Así, al igual que la esclavitud, incuestionada, formaba parte del *paisaje social* —recordemos la justificación de Aristóteles en su *Política*—, la discriminación, y en muchos casos explotación, soportada por las mujeres ha quedado en la zona de sombra para la mirada social. El espíritu crítico también en la modernidad se quedó a medio camino y el mismo machismo que se cuela en el pensamiento moderno hace que su *filosofía del sujeto* sea muy androcéntrica. La situación de las mujeres queda en la zona oculta, como el colonialismo quedó en lo que no quiso ver una modernidad que eludió hacerse cargo de su reverso.

El pensamiento feminista ha puesto el dedo en la llaga patriarcalista de la filosofía occidental. El sujeto moderno, presentado como universal, no solo estaba pensado de modo muy etnocéntrico, sino que las categorías con que la reflexión se adentraba en su condición eran las acuñadas desde y para una visión androcéntrica en la que, de hecho, la subjetividad se expresaba masculinamente. La universalización del discurso respecto a la subjetividad como definitoria de la humanidad dejó fuera a la mitad de la humanidad: las mujeres.

Desde las páginas cartesianas sobre el *ego cogito* hasta las ideas pedagógicas de Rousseau, la filosofía moderna ha ido dejando el rastro de su sesgo patriarcalista. Las pensadoras feministas no han ahorrado esfuerzos en ponerlo de relieve. Y si de las connotaciones androcéntricas del trascendentalismo kantiano se pasa a las opiniones explícitas de Kant, por ejemplo, sobre las mujeres, queda negro sobre blanco la valoración discriminatoria que el pensador de Königsberg hacía sobre las mismas. Es la línea que adquiere trazos más gruesos con la conocida misoginia de Schopenhauer o en las enfáticas declaraciones de Nietzsche al respecto —por más que se interpreten después sosteniendo que apuntan a una visión distinta de la mujer como si fuera la correlativa a su concepción del *superhombre*—. No queda la cosa mucho mejor, aunque sí haya más matices, en el tratamiento hegeliano de todo lo relativo a la mujer, recluida en el mundo de la familia, en el ámbito de la comunidad o en la esfera de lo privado. Después de todo, tales órbitas son consideradas las de la proximidad a la naturaleza propia de lo femenino, mientras que el ámbito masculino es el de la cultura, el de lo público, el del Estado. En tal sentido, la valoración de Hegel sobre la mujer, por mucho que enaltezca la figura de Antígona, no deja de ser androcéntrica[61].

61. Cf. *ibid.*, pp. 40 ss.

Desde el pensamiento feminista, la crítica no se limita a señalar el carácter androcéntrico o el sesgo patriarcal de la filosofía. Además de poner de relieve los factores contextuales que hacen que los «textos» mantengan ese punto ciego que hace que no se vea el propio condicionamiento machista y se olviden de la mujer en sus consideraciones supuestamente universalistas sobre lo humano, quienes han reflexionado críticamente sobre ello han indicado una causa que de raíz también origina ese error de perspectiva. Tal causa es el olvido del cuerpo, de lo que supone la realidad corporal en la condición humana, la cual es realidad sexuada[62]. Marginado el cuerpo, empezando por su apartamiento a una posición secundaria como mera *res extensa* que solo funciona como soporte temporal de la *res cogitans*, esta sí constitutiva de la humanidad, se percibe lo específico humano como apoyado en «órganos sin cuerpos», dicho sea con elocuente expresión de Rosi Braidotti[63].

La filósofa italiana aboga por repensar la condición humana desde nuevos parámetros materialistas que no *espiritualicen* lo humano al modo que se viene haciendo desde Platón. Tal enfoque materialista encuentra un buen aliado en el *pensamiento de la diferencia*, como el que Deleuze expone en *Diferencia y repetición*[64], considerando que ofrece un adecuado marco para pensar la diferencia sexual, en cada caso configurada como diferencia de género, desde un paradigma en el que la diferencia no se aborda como secundaria respecto a la identidad, cual si fuera meramente lo negativo, o lo deficitario, o lo pasajero, correspondiente a lo que no es plenamente idéntico a sí mismo. Las diferencias son prioritarias en una realidad que se define ontológicamente por la pluralidad. La humanidad plural ha de considerarse partiendo de la diferenciación en su seno entre varones y mujeres, la cual da lugar a ese constante devenir de unos y otras, de unas y otros, en búsqueda y construcción de sí que imprime a la existencia la dimensión de *nomadismo* que Braidotti pone de relieve.

Una antropología que se haga cargo de la interpelación feminista ha de acometer la crítica de la noción de sujeto del pensamiento moderno. Así, además de poner en cuestión el dualismo cartesiano, que corre a favor del androcentrismo, ha de enfrentarse a la concepción de un sujeto trascendental como el que presenta Kant. Este, como señala Valcárcel de manera incisiva, se presenta como sujeto que «no nace, no tiene sexo, no muere», siendo frente a tal abstraccionismo falaz que ha de hacerse valer lo que exige un pensamiento que por su índole feminista es

62. Cf. L. Posada, *Filosofía, crítica y (re)flexiones feministas*, Fundamentos, Madrid, 2015, pp. 67 ss.
63. Cf. R. Braidotti, *Sujetos nómades* [1994], Paidós, Barcelona, 2000, pp. 85 ss.
64. Cf. G. Deleuze, *Diferencia y repetición* [1968], Amorrortu, Buenos Aires, 2012.

capaz de situar la reflexión en una órbita que no soslaye ni la corporalidad, ni la temporalidad, ni la dimensión sexual, constituyentes de la *humanidad* de todas y todos[65].

El particular sesgo de un universalismo que luego no está a la altura de lo que dice pretender se hace notar llamativamente en la obra de Rousseau. Si este lleva la *filosofía del sujeto* a la universalización del sujeto político al considerar al hombre como ciudadano, resulta que ese hombre en verdad es varón. El autor de *El contrato social*, en el *Emilio*, sin ir más lejos, relega a la mujer al ámbito de la privacidad doméstica, donde ha de desplegar su potencial afectivo en la relación con su esposo. La igualdad de quien criticó la desigualdad no llega a la defensa efectiva de la igualdad entre mujeres y varones[66].

Incluso en quienes se abrieron a una perspectiva más amplia, tratando de salir del corsé androcéntrico, los pasos fueron muy tímidos. Una figura significativa en ese sentido es la de George Simmel, el cual, en su artículo «Lo relativo y lo absoluto en el problema de los sexos»[67], critica la asociación entre lo masculino vinculado al mundo objetivo y lo femenino relacionado con el ámbito de lo subjetivo —la frialdad de la razón, en el primer caso, y la calidez de los afectos en el segundo—, para proponer la necesidad de superar ese reparto de papeles en el que la mujer quedaba en posición *relativa al* hombre, que fijaba su propia situación de preponderancia como *absoluta* para la mujer. Simmel apunta a la necesidad de un replanteamiento radical de esa correlación entre masculino y femenino en la construcción de las subjetividades. Una teoría de la «subjetividad crítica», como dice Mario T. Ramírez[68], no puede dejar de entrar a fondo en tal replanteamiento, llevándolo al lenguaje mismo de la reflexión filosófica. La conformación del «sí mismo como otro» de la que habla Ricoeur también habría que formularla como la de «sí misma como otra».

No son baladíes las cuestiones relativas al lenguaje, por más que no siempre sean fáciles de resolver ni tampoco haya que confiar los cambios social y políticamente necesarios solo a la introducción de nuevas pautas lingüísticas que tengan en cuenta las consideraciones de género. Mas lo cierto es que la lengua es en cada caso —dicho sea al modo heideggeriano— una «acepción de mundo». Con un lenguaje cargado de

65. Cf. A. Valcárcel, *La política de las mujeres* [1997], Cátedra, Madrid, 2008, pp. 173 ss.

66. Cf. A. Rubio, *Feminismo y ciudadanía*, Instituto Andaluz de la Mujer, Sevilla, 1997, pp. 73 ss.

67. Cf. G. Simmel, «Lo relativo y lo absoluto en el problema de los sexos», en Íd., *Cultura femenina y otros ensayos* [1911], Alba, Barcelona, 1999, pp. 73-114.

68. Cf. M. T. Ramírez, «El sujeto diverso. Feminismo, lenguaje y cultura», en R. de M. Gómez (coord.), *Filosofía, cultura y diferencia sexual*, cit., pp. 129-143.

expresiones machistas no se sale de una visión del mundo patriarcal. Si en cualquier batalla política es cuestión fundamental quién y cómo pone nombre a las cosas —obligado recordar al Benjamin que recoge en su reflexión este tema «adánico»—, estribando en ello buena parte de la confrontación ideológica, en el camino hacia la emancipación de las mujeres es igualmente fundamental liberar al mismo lenguaje de la horma androcéntrica con la que estructura ontológicamente la realidad. Cómo avanzar en esa dirección también es objeto de debate en el campo del feminismo. De hecho, la manera en que las mujeres despliegan la autorreferencia a ellas mismas es objeto de polémica entre el llamado *feminismo de la igualdad* y el que se presenta como *feminismo de la diferencia*.

El *feminismo de la igualdad* pone sus miras, para el logro de la igualdad de género, en acabar con las discriminaciones que pesan sobre las mujeres —de ninguna manera reducibles a un colectivo más de los que encontramos en la realidad social, pues es «mitad» de la población, presente en todos los colectivos sociales de los que hablemos—. La igualdad de género es distinguible pero indisociable respecto de la igualdad social como objetivo emancipatorio radicalmente democrático, por más que en el tratamiento de esa relación de cara a erradicar las desigualdades no haya que diluir lo que específicamente reclama la meta de la igualdad de género. De suyo, el *contrato social* que conlleva la ciudadanía democrática, bajo el modo de relacionalidad hombre-mujer vigente en el orden patriarcal, sigue conllevando un contrato de servidumbre en detrimento de las mujeres que se mantiene bajo lo que Carol Pateman llama «contrato sexual»[69]. La injusticia que anida en el mismo es la que debe ser erradicada.

Por su parte, el *feminismo de la diferencia* ha puesto el acento en las características propias de lo femenino, en valores de la feminidad, considerando que no deben verse sacrificados tras el logro de relaciones no discriminatorias entre hombres y mujeres, es decir, la diferencia ha de salvarse siendo revalorizada como componente de lo que implica el principio de justicia. Desde esa perspectiva es como ese feminismo de la diferencia ha subrayado como aportación de las mujeres a una dinámica social moralmente orientada lo que supone una «ética del cuidado». Sin duda, las tareas de las mujeres en torno al «cuidado» en el ámbito doméstico u otros en el seno de las relaciones sociales —tareas vinculadas a lo que en general corresponde a la *reproducción* de la vida humana, que no solo tiene que ver con el nacimiento, sino con todo lo que es sostén de la vida en las trayectorias de los individuos y, por ende, de las

69. Cf. C. Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford University Press, CA, 1988.

sociedades— implican valores morales y prácticas interpersonales imprescindibles. Por ello, plantearse revalorizarlas no es para que permanezcan como carga exclusiva de las mujeres, que si así fuera seguirían discriminadas, sino para generalizar esos valores y prácticas al conjunto de la sociedad, a los varones también, pues de todos es responsabilidad un «cuidado» de unos respecto de otros que, por lo demás, también requiere políticas públicas que permitan llevarlo a cabo sin que sea en detrimento de los proyectos personales de unas y otros.

La «ética del cuidado», volcada hacia el «otro concreto» en perspectiva que ha de complementar la del «otro generalizado», de cara también a su *politización*, no puede plantearse al margen de una «ética de la justicia»[70]. Esta ha de enmarcarla para que los objetivos de igualdad de género no se vean menoscabados bajo encubierta distribución social de papeles con sesgo del reciclado machismo que puede darse vinculando el «cuidado» a la mujer por haber sido así tradicionalmente. En tal caso estaríamos ante una sutil reedición de esa originaria división social del trabajo que Engels, en su obra *El origen de la familia, la propiedad y el Estado*[71], situó a la raíz de lo que entendió como primera forma de antagonismo de «clases» —uso en sentido lato del término «clase» para la desigualdad de género—.

La necesidad de no escorar el pensamiento feminista hacia un diferencialismo que lo haría regresivo obliga a equilibrar reconocimiento de la diferencia y exigencias de igualdad. Si no es así se corre el riesgo, descrito por Celia Amorós, de que *las diferentes* se vean recluidas de nuevo en el papel de las *idénticas* entre sí en relación a los varones, que por su posición dominante seguirían haciendo valer su diferencia ventajista sin necesidad de proclamarla dada la posición de *iguales* entre sí, comparados con las mujeres. De ahí lo irrenunciable de la igualdad de género para quienes como mujeres quieren hacer valer su diferencia desde la no discriminación, de forma que no se las reduzca a la marginada situación de idénticas entre sí[72].

A la hora de conjugar igualdad y diferencia hay que tener en cuenta las múltiples formas en que, claro está, pueden presentarse las diferencias. La individualizada identidad de género se conforma bajo muchas variantes. En ese sentido, si un enfoque como el que sostuvo en

70. Cf. S. Benhabib, «El otro generalizado y el otro concreto. La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista», en S. Benhabib y D. Cornella (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre política de género en las sociedades de capitalismo tardío* [1986], Alfons el Magnànim, Valencia, 1990, pp. 119-149.

71. Cf. F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* [1884], Planeta, Barcelona, 1986.

72. Cf. C. Amorós, «Igualdad e identidad», en A. Valcárcel (comp.), *El concepto de igualdad*, Pablo Iglesias, Madrid, 1994, pp. 29-48.

su día Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, sintetizado en su planteamiento acerca de que la mujer no nace, sino que se hace —bien es verdad que a partir de la realidad de su sexualidad, habida cuenta de lo que supone la experiencia del «cuerpo vivido», magníficamente tratada por Merleau-Ponty desde su fenomenología[73]—, fue muy clarificador cuando lo formuló, la consciencia respecto a las modulaciones de género a partir de la diferenciación sexual ha alcanzado la cota que corresponde a la pluralidad de formas en que se da la «construcción» del género —personal, socioculturalmente mediada—. Hay muchas formas de vivir la masculinidad y la feminidad, y no solo las que se articulan en relaciones heterosexuales, sino las que conllevan las relaciones homosexuales de gais y lesbianas. A ello hay que sumar lo que implican otras diferenciadas construcciones de género, como subraya Judith Butler en *El género en disputa*[74].

La necesidad de atender a toda esa gama de diferencias sin disminuir exigencias de igualdad, planteándolas con renovado ahínco en el terreno político es lo que lleva a Fina Birulés a la necesidad de superar la oposición entre los comentados feminismos de la diferencia y de la igualdad. En su libro *Entreactos*, la filósofa catalana insiste, con acentos arendtianos, en lo imperioso que es para las mujeres ganar cotas de libertad política que incluso están más allá del inexcusable reconocimiento de derechos[75]. Desde otras latitudes, la mencionada Rubí de María Gómez apunta a la necesidad de replantear el pensamiento antropológico a partir de las imprescindibles aportaciones del pensamiento feminista[76]. Una nueva concepción de la realidad humana debe abrirse camino —se atreve a hablar de un nuevo *humanismo*—, la cual estará en mejores condiciones de hacer valer pretensiones de universalidad, así como de prestar la apoyatura reflexiva crítica y normativa, incluyendo la dimensión utópica, para un quehacer político de signo emancipador como proyecto civilizatorio en el que mujeres y varones podamos reconocernos tratándonos como rigurosamente iguales. Dejar atrás el orden patriarcal supondrá no otra filosofía más, sino una «filosofía otra».

73. Cf. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* [1945], Península, Barcelona, 1975.

74. Cf. J. Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* [1990], Paidós, Barcelona, 2007.

75. Cf. F. Birulés, *Entreactos. En torno a la política, el feminismo y el pensamiento*, Katz, Madrid, 2015.

76. Cf. R. de M. Gómez, *El feminismo es un humanismo*, Anthropos, Barcelona, 2013. Y debe tener en cuenta los anhelos emancipatorios de la mayoría de las mujeres. Cf. N. Alabao y otras, *Un feminismo del 99 %*, Lengua de Trapo, Madrid, 2018.

2

HOMO SAPIENS. EL «ANIMAL CULTURAL»

1. HOMINIZACIÓN Y SAPIENTIZACIÓN[1]

1.1. *Evolución biológica y evolución cultural*

La reflexión filosófica sobre la realidad humana ha de contar, de partida, con un hecho crucial: la humanidad, como especie biológica, es resultado de un largo proceso evolutivo. Al afirmar eso, hay que subrayar a la vez cómo dicho proceso ha dado lugar a una especie absolutamente singular sin dejar por ello de ser «animal»; es más, la condición biológica resultante de tal proceso es la que sostiene la singularidad de la especie. Con la aparición de los humanos, consumada la línea evolutiva que despegó con los homínidos, la evolución biológica, *orgánica*, «se trascendió» a sí misma, dando lugar a una evolución *superorgánica* —terminología del antropólogo Kroeber— que identificamos como desarrollo cultural. Fue la interacción entre lo biológico y lo cultural, en sus etapas más incipientes, la que dio lugar a la humanidad que somos. Pero la misma *autotrascendencia de la naturaleza* para generar la especie humana —acrecentada dicha autotrascendencia en el sucederse evolutivo de las distintas especies humanas hasta la del *Homo sapiens sapiens*— obliga a entender la naturaleza biológica del hombre como realidad dinámica que fue consiguiendo los atributos que le capacitaron para lo que le iba a ser de todo punto necesario: la cultura[2].

1. Los contenidos recogidos bajo este epígrafe fueron anticipados en J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, [2]2000, cap. 8: «La hominización: Aparición del hombre y emergencia de la cultura», pp. 143-160.

2. Cf. F. Ayala, *Origen y evolución del hombre*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 9-10.

La antropología filosófica por fuerza ha de tener en cuenta las teorías evolucionistas, las cuales arrancaron de Darwin y su teoría sobre el «transformismo de las especies», conjugando hipótesis sobre «la lucha por la vida» y la «supervivencia del más apto» sugeridas desde su entorno intelectual —las teorías geológicas de Lyell, los pronósticos demográficos de Malthus, el positivismo de Comte, las concepciones liberales de Smith y las teorías de Herbert Spencer, luego *padre* del *darwinismo social*—. También ha de tener presente el impacto en la imagen del hombre de toda su obra: *El origen de las especies* (1859) y luego *El origen del hombre* (1871)[3].

Es de la máxima relevancia el cambio de paradigma que provoca Darwin en el campo del conocimiento de la naturaleza, añadiendo su revolución científica para la biología a la de Newton para la cosmología, extendiendo al conjunto de la naturaleza, gracias a su teoría de la *selección natural*, un punto de vista causalista (no teleológico). Sabido es que la *selección natural* de Darwin tuvo que verse complementada con las aportaciones de la genética impulsadas a partir de Mendel, hasta llegar a la conocida como *teoría sintética de la evolución*, explicando los procesos de selección natural con mayor conocimiento respecto a cómo aparecen las variantes genéticas sobre las que aquella actúa, apadrinada por Theodor Dobzansky[4]. El cambio de paradigma de la revolución darwinista provocó un vuelco en la manera de pensarse el ser humano. El origen del hombre como especie se debe a procesos naturales regidos por leyes inmanentes —todo «creacionismo científico» quedó como indefendible[5]—, lo cual indujo que la reflexión filosófico-antropológica tuviera como punto de partida el origen evolutivo de la humanidad. De ahí que filosóficamente sea obligado, como gráficamente lo expresa Habermas, *pensar lo humano* conjugando a Kant y a Darwin.

Tal «descentramiento» del hombre, se puede decir que de carácter *antiantropocéntrico*, se suma al que por su parte también habrían de promover Marx, Nietzsche y Freud, cada cual llevando a cabo desde su propia perspectiva el destronamiento de la conciencia al que se aplicaron con sus «estrategias de sospecha», como señala Ricoeur. Con Darwin, la conciencia se ve obligada a bajar del pedestal espiritualista en donde la había colocado la tradición teológica y donde después, de forma secularizada, la había mantenido, con refuerzo de su autonomía, la metafísica de la modernidad. Frente a las diferentes variantes del dua-

3. Cf. Ch. Darwin, *El origen de las especies* [1859], Sarpe, Madrid, 1983.

4. Cf. T. Dobzahnsky, *La evolución, la genética y el hombre* [1955], Eudeba, Buenos Aires, 1966.

5. Cf. M. Harris, *Introducción a la antropología general* [1988], Alianza, Madrid, 1991, pp. 41-46.

lismo cuerpo-alma, Darwin obliga a tener en cuenta que no hay conciencia sin cerebro. Este es fruto de la evolución biológica en un ser humano que no deja de formar parte de la naturaleza.

No obstante, no siempre se ha procedido de la mejor manera a la hora de extraer las consecuencias del darwinismo en lo que respecta a la explicación y comprensión de las realidades humanas. Prueba de ello son los excesos del *darwinismo social* de Spencer, el cual, trasladando de vuelta las metáforas que heurísticamente utilizó Darwin, en especial la de la «supervivencia del más apto», construye una teorización sobre el ser humano, con pretensiones normativas —incurriendo en la *falacia naturalista* del infundado paso del *es* al *debe*—, que funciona como legitimación de un orden social según la ley del más fuerte, acorde con una competitividad capitalista cada vez más intensa. Por otro lado, encontramos un influjo muy determinante de las teorías evolucionistas, también con pretensiones no solo de explicar, sino también de normativizar éticamente, en la sociobiología de E. O. Wilson.

Asumidas las aportaciones del evolucionismo y conocidos los excesos a los que puede llevar un biologicismo de corte reduccionista, es de suma importancia ver cómo en la evolución conducente al *Homo sapiens* ya influyó la presencia de incipientes rasgos de comportamientos aprendidos a partir del bagaje socialmente acumulado y no genéticamente transmitido. La especie singular que es la humana se fue conformando con la característica «transbiológica» de ser «cultural por naturaleza». El proceso de *hominización* a través del cual se constituye la especie humana cuenta con la incidencia de factores protoculturales que contribuyen a la singularización de los humanos, generando condiciones para que actuara la «selección natural» propiciando los *saltos* diferenciadores posibilitados por la genética.

Siendo verdad —Bergson lo puso de relieve—, que en la evolución «nada comienza a existir (desde cero)», lo cierto es que determinados *saltos* se producen en los momentos en que el proceso evolutivo acumula condiciones para que se produzca la *especiación* que entraña una especie nueva a partir de otra de la que genéticamente se distanció. Es importante tener esto en cuenta, pues una apreciación de este tipo tiene implicaciones ontológicas y epistemológicas de la máxima relevancia (en sentido antirreduccionista), que en el caso de la realidad del ser humano son determinantes. Podemos observar que en torno a *saltos* que provocan diferencias «de nivel» se concentran los mayores interrogantes tanto para las ciencias como para la filosofía. Pensemos en la formación del universo —el Big Bang—, en el paso de la materia inorgánica a la materia orgánica, en el *salto* de la vida no consciente a la vida consciente… Este último es el que tiene lugar en el proceso de *hominización*, respecto al cual cada vez sabemos más, pero pudiendo *anticipar* al

modo kantiano que nunca podremos explicarlo del todo, pues ello supondría una total autotransparencia humana, algo que nos está vedado —como, de manera análoga, podemos anticipar que no nos será posible un conocimiento *total* del origen del universo, dado que eso supondría la posibilidad efectiva de salir de dentro del «sistema universo» y contemplarlo desde fuera, lo cual, si se sostiene, no pasa de ser la ensoñación de situarnos en «el punto de vista de Dios», como llegó a decir Stephen Hawking[6].

La especie humana que constituimos es la especie *Homo sapiens sapiens*, aunque de suyo subespecie de *Homo sapiens*. Formamos parte de la familia de los *homínidos*, la cual se integra a su vez en la superfamilia de los *hominoides*, perteneciente al suborden de los *antropoides*, que, entre los mamíferos, es del orden de los *primates*. Es así como quedamos ubicados en el reino animal conforme a las categorías taxonómicas usuales, categorización que también encierra referencias al hecho evolutivo por cuanto nos señala el parentesco biológico de las especies que por los respectivos desarrollos nos son más cercanas. Somos primates, y entre estos encontramos, por tanto, las especies que nos son próximas, hominoides como los póngidos, es decir, orangután, gorila y destacando junto a ellos a ese respecto el chimpancé. Podemos hablar de un antepasado común, pero este se remonta a una distancia de unos veinte millones de años: el *Dryopithecus*, del que derivaría una línea conducente a los póngidos y otra que daría lugar a los homínidos, esto es, a las especies de *Australopithecus*. Las líneas evolutivas de la familia homínida, conocidas por los hallazgos paleontológicos en el este de África, desde Afar, en Etiopía, hasta Ciudad del Cabo, pasan por el *Australopithecus afarensis* y los posteriores *Australopithecus africanus y Australopithecus robustus*, abarcando un periodo que va desde hace cinco millones de años hasta un millón, momento en el que se extinguieron los australopitecinos.

El género *Homo* presenta en su evolución varias especies que, en términos generales, se van sucediendo unas a otras, de manera que en dicho proceso se acentúa progresivamente la unidad de la especie. Mirando desde lejos hablamos por ello de la secuencia *Homo habilis*, *Homo erectus*, *Homo sapiens*. Los datos paleontológicos indican que la especie *habilis* se gestó hace unos tres millones de años, situándose ahí el «salto hominizador», al distanciarse del *Australopithecus afarensis*. ¿Qué hizo posible tal diferenciación entre especies que convivieron unos quinientos mil años? Es el interrogante al que apunta la expresión «el eslabón perdido».

6. Cf. S. Hawking, *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1988, p. 264.

Como homínidos, la especie *habilis* y el *afarensis* compartían ya la condición bípeda y, por consiguiente, el caminar erguido y la liberación de las manos. Se puede decir que la evolución hacia *Homo* empezó «desde abajo», por los pies. La posición erecta facilitó la evolución del cráneo hacia un mayor volumen y hacia una progresiva cerebralización más compleja. Pies, manos y cerebro son, pues, claves de una especie que camina erguida, que fabrica instrumentos y que gracias a su cerebro desplegará las complejas formas de comunicación —de los individuos entre sí y de cada cual consigo mismo— que culminarán en el lenguaje humano. Es así como la *hominización* preparó el salto a un *mundo nuevo*, el de la cultura.

Cuando se menciona el «salto» de la *hominización*, hay que subrayar a la vez todo lo ganado anteriormente y que las especies de *Homo* se llevarán consigo. Por ello, con el conjunto del orden de los primates, los humanos compartirán una serie de rasgos: manos prensiles —no es el caso de los pies, adaptados al caminar bípedo—, funciones especializadas de extremidades delanteras, agudeza visual, reducido número de crías por parto, gestación e infancia más prolongadas, complejidad de la conducta social y notable desarrollo cerebral —incrementado al máximo con la *sapientización*—. Tales rasgos constituyen, al decir del antropólogo Marvin Harris, «la herencia primate de la naturaleza humana». Pero el bipedismo es a la vez lo que distancia, sobre esa herencia, a los homínidos de los otros primates, marcando la diferencia que hizo que la evolución propia de la *hominización* fuera la de una «especialización abierta», expresión paradójica que ya utilizó Arnold Gehlen en su obra *El hombre*[7] para acentuar el contraste con la evolución constriñente a la que se deben las demás especies primates.

El bipedismo fue la rampa de lanzamiento desde la naturaleza hacia la cultura, liberando las manos y haciendo posibles las transformaciones anatómicas para un cerebro mayor, soporte biológico de la actividad productora de cultura. Si los australopitecinos tenían cráneos alrededor de 500 cm^3, el del *Homo habilis* ya es de 750 cm^3, el del *erectus*, en torno a 900 cm^3, y el *sapiens*, en torno a 1500 cm^3. Una evolución así explica por qué la distancia cualitativa y no solo cuantitativa que los humanos primeros ganaron respecto a otros homínidos, distancia que provocó la extinción de los australopitecinos ante el empuje de las poblaciones de *Homo* en entornos compartidos, ya que contaron con ventajas adaptativas frente a los australopitecinos.

Podemos hablar, por tanto, de la «protocultura» que desarrollarían los miembros de *habilis*, posibilitada biológicamente hasta el punto de

7. Cf. A. Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo* [1945], Sígueme, Salamanca, 1980.

originar comportamientos nuevos encaminados a una adaptación *activa* al entorno, y no meramente pasiva, gracias a la fabricación de pequeños instrumentos, útiles aptos para situarse en ventaja en cuanto a la obtención de recursos. Ese modo de adaptación comportaría apoyarse en la *herencia social*, vehiculada en la comunicación más compleja para hacer factible la transmisión de pautas para la *fabricación* de instrumentos —paso de gigante, aun en su pequeñez, al lado del mero *uso* de ciertas cosas como instrumentos por parte de otros homínidos—. Es, pues, el punto de arranque de una incipiente comunicación lingüístico-simbólica en el seno de un grupo cuya vida ya no depende solo de su *memoria biológica*, sino poco a poco y cada vez más de su *memoria social*.

Pequeñas diferencias iniciales en una retroalimentación cada vez más intensa entre lo biológico y esas pautas «protoculturales» —cabe hablar de interrelación dialéctica respecto de esa mediación recíproca—, fueron dando lugar a diferencias cualitativas en el comportamiento. Son estas las que se traducen en ventajas que la *selección natural* aprovecha para reimpulsar la evolución biológica de la misma especie cuyos individuos las protagonizan y disfrutan. Estos primeros humanos son los que con sus «habilidades» en aquel remoto tiempo del Cuaternario, entre el Plioceno y el Pleistoceno, generan la primera cultura del Paleolítico inferior, la de los primeros instrumentos líticos o utensilios-guijas. Lo que siguió fue el proceso hasta *sapiens*.

La *sapientización* gana impulso con el *Homo erectus* —como predecesor suyo los paleontólogos sitúan al *Homo ergaster*—, el cual inicia su recorrido hace un millón y medio de años, a la vez que comienza desde África y por Eurasia la expansión planetaria de los humanos. En esta fase, estos consiguen logros culturales de primera importancia: la caza mayor, con lo que supone de mejoramiento de las armas de caza y de la comunicación en una organización social más compleja (incluyendo diferenciación de funciones por sexos). También corresponde al *erectus* el dominio del fuego, uno de los grandes avances de la humanidad de consecuencias culturales con efectos en la evolución por cuanto acabará incidiendo en ella la cocción de alimentos.

La transición hacia s*apiens* —en cuyo marco hay que ubicar al *Homo antecessor* descubierto en Atapuerca (Burgos)— se produce hace unos quinientos mil años. Con la base de un cerebro más complejo, un lenguaje más rico, una organización social más desarrollada…, los grandes avances de *sapiens* gravitan sobre un punto: el surgimiento de la autoconciencia. Esta, aunque muy dependiente aún de la identidad colectiva, implica el distanciamiento entre individuo y colectividad, como se evidencia en la manera de afrontar la muerte. Junto a los ritos funerarios empieza a darse una incipiente actividad artística, reflejo de la autoconciencia ganada. Todo ello lo protagoniza el *Homo sapiens arcaico*, con datación hace ciento cincuenta

mil años, que alcanza un despliegue exponencial desde hace cincuenta mil años, con el *sapiens sapiens*, la especie que somos[8].

1.2. *El «animal cultural» por naturaleza*

El *Homo sapiens sapiens*, que logra expandirse también por América desde el estrecho de Bering, es el protagonista del *despegue cultural* de la humanidad, el cual tiene su expresión concentrada en la *revolución neolítica*, hace unos diez mil años. El eje de dicha revolución está en la domesticación de plantas y animales, arranque de la agricultura y la ganadería como bases de un nuevo modo de producción ya no dependiente de la caza y recolección. En la historia de la humanidad no habrá un momento semejante a ese hasta la *Revolución Industrial* del siglo XIX, a la que se puede sumar la *revolución informacional* del XX y comienzos del XXI[9].

La *revolución neolítica*, con sus focos en Oriente Medio y Mesopotamia, en el Lejano Oriente y Asia suroriental y en América, da paso a fenómenos socioculturales como la invención de la escritura, la urbanización, nuevas formas de intercambio económico con dinero, formas estatales de organización política, nuevos modos de legitimación de las instituciones y la expansión de religiones universalistas de salvación. Con todo ello la humanidad entra en el desarrollo que, más allá de la evolución, llamamos *historia*. El «secreto» del *despegue cultural* es la mayor dependencia de los humanos de lo socialmente transmitido, que se sobrepone a lo biológicamente heredado. Cabe decir: el «nicho ecológico de los humanos» es la cultura. En y desde él, los humanos habrán de resolver en cada etapa el equilibrio fundamental para la supervivencia de sus poblaciones: el equilibrio entre población, producción (de energía) y consumo (de energía, en definitiva)[10]. El aprendizaje social para ello hace válida para la cultura la tesis de Lamarck acerca de «la transmisión de los caracteres adquiridos» —herencia social de los logros culturales—, desechada en biología como explicación de los procesos evolutivos.

El recorrido que desemboca en la *sapientización* acaba mostrándonos cómo la evolución biológica dispone a los humanos para la cultura y cómo la cultura lleva a su culmen las potencialidades de la condición biológica de los humanos[11]. La cultura surge como dinámica de «transnaturalización», algo subrayado desde México en la obra de Bolívar Echeverría —considerando además toda cultura como una «propuesta

8. Cf. J. L. Arsuaga e I. Martínez, *La especie elegida*, Temas de Hoy, Madrid, 1998.
9. Cf. J. A. Pérez Tapias, *Internautas y náufragos. La búsqueda del sentido en la cultura digital*, Trotta, Madrid, 2003.
10. Cf. M. Harris, *Introducción a la antropología general*, cit., pp. 297 ss.
11. Cf. Y. Christen, *El hombre biocultural. De la molécula a la civilización* [1989], Cátedra, Madrid, 1989.

singular de transnaturalización»[12]—. Podemos decir que *hay humanos donde hay cultura, hay cultura donde hay humanos*. Es decir, la cultura es propia y exclusiva del hombre, tanto que es definitoria y constituyente suya, gracias a lo que procesualmente ha sido una relación dialéctica entre esos dos polos.

Por ser «cultural por naturaleza»[13], la especie humana ha ido reforzando en su trayectoria evolutiva su unidad biológica, la cual también la ha hecho única. Las mismas prácticas culturales, y algunas especialmente relevantes, como son las que tienen que ver con la exogamia de los grupos humanos, han propiciado que sea así. La unidad del genoma humano es un hecho, y el polimorfismo que presenta la especie de ninguna manera la hace peligrar. Si ese polimorfismo ha sido descrito en los últimos siglos en los términos de *razas,* se debe a un tratamiento insuficiente del mismo en el que han primado intereses ideológicos: la afirmación de la primacía de ciertos grupos autopercibidos y descritos conforme a ciertos rasgos raciales, los cuales eran sostenidos como identificadores excluyentes sin base epistémica suficiente como criterio de demarcación entre sociedades y grupos humanos diferentes, y además desiguales, por lo que el criterio venía a tener una función claramente discriminatoria al afirmar la superioridad de una raza sobre otras —en Occidente, la raza blanca, erigida desde Gobineau y otros en encarnación de la más excelente humanidad—. Desde el campo científico, especialmente desde la genética de poblaciones, se ofrecen otras manera de abordar el polimorfismo de la especie humana, apoyadas en la distribución de factores genéticos (alelos) causantes de la variabilidad con que se presenta en cada caso un determinado aspecto diferenciador entre humanos, lo que da una *clina* o mapa de frecuencia para cada aspecto que en ningún caso viene a coincidir exclusivamente con la delimitación de una raza a la que se le atribuye un conjunto de rasgos estereotipados. Las *clinas* son transversales a lo que se ha entendido por razas, las cuales, en el caso de los humanos, son indefendibles como conceptos con un mínimo de solvencia científica —ni son un número fijo, ni se pueden remontar a orígenes de la especie, ni se pueden fijar conforme al patrón de una serie de rasgos propios de individuos que en cada caso respondan a criterios de «pureza racial», pues todo ello no son más que resultado de mitificaciones sobre lo propio asentadas sobre prejuicios discriminatorios respecto a los miembros de otras supuestas razas diferentes—. El

12. Cf. M. A. García Barrios, «Filosofía política y teoría de la cultura en la obra de Bolívar Echeverría», en S. Gandler (ed.), *Teoría Crítica. Imposible resignarse*, Porrúa, México, 2016, p. 121.

13. Cf. E. Morin, *El paradigma perdido, el paraíso olvidado. Ensayo de bioantropología* [1973], Kairós, Barcelona, 1974, pp. 101 ss.

racismo es ideológico, incluido en las variantes en las que últimamente se recicla como *racismo culturalista*, es decir, como justificación de la discriminación en términos de culturas superiores e inferiores»[14].

El seguimiento, aunque recogido en términos sucintos, de la evolución biológica hasta la subespecie *sapiens sapiens* nos ha traído a la cuestión del racismo para poner en evidencia su prejuiciosa e interesada índole ideológica. En verdad, se trata de un *problema cultural* —cómo se forman, legitiman y se aplican mecanismos de discriminación y exclusión entre los humanos—, con dimensiones éticas y políticas, bien subrayadas, por ejemplo, por Wievorka[15]. El núcleo de la cuestión está en la negativa a respetar la dignidad de cada individuo, negándose a ello sirviéndose como mecanismo justificatorio del cuestionamiento de la igualdad de todos los humanos en tanto que miembros de una y la misma especie. El racismo y las actitudes xenófobas que lo acompañan implican un rechazo al *otro* y una resistencia al reconocimiento del diferente como *igualmente humano*. Para ello se pasa por alto lo que es realidad palmaria en el caso de nuestra especie: el *mestizaje* que le es constitutivo. Los entrecruzamientos biológicos y la difusión de prácticas culturales de unos grupos a otros —bien es verdad que muchas veces dándose por vías de una violencia injustificable—, han hecho que una especie como la nuestra no diera lugar a que ningún grupo fuera a una nueva *especiación*. Frente a la barbarie moral que implica el paradójico retroceso que supone todo racismo hacia la consolidación según criterios de animalidad de lo que son desigualdades culturalmente generadas, lo exigido, tanto por motivos éticos como también por razones científico-antropológicas, es reivindicar la igualdad en dignidad desde el reconocimiento de la común *humanidad* que a todos constituye.

2. LA NATURALEZA HUMANA COMO NECESIDAD Y POSIBILIDAD DE LA CULTURA[16]

2.1. *Naturaleza y cultura: apertura e inacabamiento del «animal paradójico»*

En el hombre se autotrasciende la evolución biológica, inaugurando el ámbito de la cultura —ámbito, por lo demás, de libertad, aunque siempre libertad condicionada…—. El hombre, en consecuencia, es a la vez

14. J. P. Llobera, *La identidad de la antropología*, Anagrama, Barcelona, 1990, pp. 60-61.

15. Cf. M. Wieviorka, *El espacio del racismo* [1992], Paidós, Barcelona, 1992.

16. Cf. J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, ^{2}2000, pp. 178 ss.

producto de la evolución biológica y protagonista de la cultura que él genera —la cual retroactúa sobre aquella—. El ser humano se ubica en el «quicio» entre *dos mundos*, lo cual no es algo que por fuerza haya que entender al modo platonizante. Es la situación de un «animal paradójico»[17]: trasciende la naturaleza, pero no la abandona. Se trata de una «doble pertenencia» que responde a esa interrelación en la que la biología sustenta a la cultura y la cultura afecta a la biología. En tal mediada interrelación se sitúa lo humano, atravesado por la identidad y la diferencia. La paradoja del «animal cultural»[18] es tan constitutiva como inerradicable, de ahí que se haya expresado con fórmulas que recogen ese carácter dicotómico —«animal racional», «animal político», «animal que fabrica instrumentos»…— sin que ninguno de los polos pueda eliminarse de lo que es relación dialéctica constituyente.

Las concepciones dualistas, como las del mencionado platonismo —con buenas razones criticado por Nietzsche, en sus formas manifiestas y en las encubiertas—, trataron de pensar lo humano haciéndose cargo de esa situación paradójica, pero al precio de escindir al hombre y distorsionar su realidad. En tales casos, algunas de las dimensiones humanas (la corporeidad, la voluntad, lo no racional, la relacionalidad…) quedaban postergadas frente a otras (espíritu, entendimiento, racionalidad, subjetividad…). El dualismo generaba reacciones de signo inverso: planteamientos monistas que no resolvían la cuestión sacrificando la multidimensionalidad de la realidad humana en aras de una mayor inteligibilidad. Con frecuencia, desde distintos campos científicos se ha redundado en el error, reeditándolo por las vías de reduccionismos ontológicos latentes tras reduccionismos científicos. El ideal positivista de una «ciencia unificada» jugó en ese sentido, incentivando la reducción de la realidad humana a un determinado nivel básico entendido como base explicativa de todo lo demás[19]. Se olvida que la realidad, y la realidad humana especialmente, presenta distintos niveles de complejidad en los que aparecen propiedades nuevas no explicables en su totalidad desde el nivel anterior. Al supuesto del *continuo* ontológico que comparten los reduccionismos se contrapone una visión cuyo principio antirreduccionista puede cifrarse en que, en cada nivel, «el todo es mayor, y diferente, que la mera suma de las partes».

En el campo del pensamiento antropológico encontramos ciertos reduccionismos que en distintos momentos históricos se han hecho presentes con fuerza. Uno de ellos es el instintivismo, el cual, siguiendo a

17. J. L. Lorite, *El animal paradójico*, Alianza, Madrid, 1982.

18. Cf. C. París, *El animal cultural. Biología y cultura en la realidad humana*, Crítica, Barcelona, 1994.

19. Cf. L. Kolakowski, *La filosofía positivista* [1966], Cátedra, Madrid, 1984, pp. 226 ss.

los estudios etológicos de Konrad Lorenz, pretendió explicar lo humano desde el punto de vista de las pautas que se dan en el mundo animal. Y si la conducta de los animales es según instintos genéticamente «programados», no diferente ha de ser el caso de los humanos, para lo cual se tomó especialmente en cuenta todo lo que ocurre en torno a la agresividad que los humanos somos capaces de desplegar. Tal estrategia explicativa, reduciendo todo a instintos, prescinde del carácter inadaptativo de los instintos —puesto de relieve desde las críticas de Ashley Montagut— una vez que los humanos estamos en el ámbito de la cultura, y de las dificultades insalvables para hablar con cierta consistencia en el caso del hombre de algo más que de residuos de ciertas pautas instintivas en los primeros meses de la vida humana. No se puede dar cuenta desde claves instintivistas de una agresividad como la que los humanos podemos poner en juego, llegando a una destructividad de la que no hay parangón en otras especies. Porque entran en juego pasiones culturalmente condicionadas, y no instintos, es por lo que los humanos podemos ser destructivos hasta el nivel en que lo hacemos, como analizó Fromm en su *Anatomía de la destructividad humana*[20].

Otro caso de reduccionismo antropológicamente relevante es el que presenta la sociobiología que Wilson anunció con su *Sociobiología: Nueva Síntesis*, obra cuya pretensión reduccionista se cifra en querer explicar todo lo humano desde la genética[21]. Concretamente, incluso se aborda el comportamiento sociocultural humano como «fenotipo colectivo», configurado por la interacción entre genotipo y presión ambiental. Se va tras la consideración de los genes como determinantes de pautas de conducta —la expresión «gen egoísta» de Dawkins acaba siendo más que una metáfora—[22]. De esa manera, los sociobiólogos prestan especial atención al altruismo, aunque incurriendo en nuevas formas de *falacia naturalista* desde el momento en que, más allá de explicar, pretenden el discurso de una nueva ética acorde con nuestra condición biológica, entendida en clave geneticista —que bordea la autocontradicción de pretender normas para unos humanos a los que después de todo se les considera libres en tanto son ignorantes (de todo lo que desde los genes les determina)—[23]. Se confirma así que los reduccionismos eliminan de su campo de visión lo *específicamente* humano, siendo la consecuencia de ello no solo una parcial visión teórica de lo que somos, sino

20. E. Fromm, *Anatomía de la destructividad humana* [1973], Siglo XXI, Madrid, 1980.

21. E. O. Wilson, *Sociobiología: La nueva síntesis* [1975], Omega, Barcelona, 1980; e Íd., *Sobre la naturaleza humana* [1979], FCE, México, 1983.

22. Cf. R. Dawkins, *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta* [1979], Labor, Barcelona, 1979.

23. Cf. M. Ruse, *Sociobiología* [1980], Cátedra, Madrid, 1983.

la predisposición para servir de coartadas ideológicas para justificar lo existente, sea naturalizando los hechos, sea por reducción sociologista o de otro tipo respecto a una realidad que se sustrae a la crítica.

Frente a los reduccionismos, el pensamiento filosófico-antropológico ha de conjugar lo relativo al «salto diferenciador» que distanció a los humanos respecto de las especies próximas, posibilitando ese trascender la naturaleza propio del hombre. La *singularidad* humana cabe cifrarla en cuanto a su origen en el punto en que se cruzan la regresión de las pautas conductuales genéticamente «programadas» (instintos) y el progresivo desarrollo de un cerebro cada vez más complejo. De esa manera, nuestra biología quedó capacitada para nuevos procesos de aprendizaje, gracias a un cerebro sostenedor de *aptitudes* que reemplazaron a los instintos. La aptitud para el lenguaje es paradigmática, señalando el más allá a donde apunta una *especialización abierta*: «la especialización para lo no especialización», fórmula muy del gusto de Edgar Morin. El humano queda definido como «ser cultural por naturaleza», necesitado de cultura, en tanto que sus propias aptitudes reclaman de la cultura para ser activadas —no se desarrolla la aptitud para el lenguaje sin el aprendizaje cultural de una lengua—. Así, la especie humana presenta una marcadísima maleabilidad —en paralelo con la diversidad cultural—, la cual, junto con la necesaria capacidad de aprendizaje que los humanos hemos de poner en juego, supone el emparejamiento de complejidad de la cerebralización con juvenilización creciente en los miembros de la especie. Es lo que corresponde a «la naturaleza genética de la especie, la naturaleza social de la cultura y la naturaleza afectiva e intelectual del individuo», todo ello entreverado en el «proceso bio-psico-sociocultural» en el que estamos inmersos los humanos, desplegando —dice Morin— «*la aptitud natural para la cultura y la aptitud cultural para desarrollar la naturaleza humana*»[24].

Tenemos así que el debate con los reduccionismos nos encamina a la cuestión de la naturaleza humana y sus aptitudes. Las líneas para su refutación apuntan a poner de relieve lo contrario al determinismo que acompaña a los planteamientos reduccionistas, es decir, ponen de relieve la indeterminación de la condición humana que emerge de la evolución biológica. En otras palabras: nos sitúan ante la libertad del ser humano como algo ontológicamente *constitutivo* de la situación *constituyente* en la que la naturaleza nos ha puesto. Por ello, cuando hablemos de *naturaleza humana*, la misma biología nos obliga a no considerarla solamente biológica. ¿Cómo hablar de esa *naturaleza humana* de

24. E. Morin, *El paradigma perdido*, *el paraíso olvidado* [1973], Kairós, Barcelona, 1978, pp. 101-102.

manera consistente, elaborando una teoría de la misma en la que sean tenidas en cuenta las herencias que van desde Platón y Aristóteles hasta Darwin, pasando por Rousseau, Marx, Freud…, por tantos con enfoques relevantes acerca de la condición humana? De entrada, se nos ha hecho patente el carácter *abierto, inconcluso*, de lo que sea la *naturaleza humana*. El inacabamiento del hombre le constituye en sus capacidades y posibilidades. Podemos hablar según otra paradoja: el «inacabamiento definitivo» es la meta provisional en dirección a la cual nos pusieron nuestros antecesores homínidos[25].

La condición de no acabamiento del humano hace que «su vida no pueda serle vivida» desde fuera[26], como ocurre en los demás seres vivos debido a una «programación» genética *cerrada*. El hombre, en cambio, emergida la autoconciencia como atributo, y pudiendo decir «yo» gracias a la mediación lingüística, puede distanciarse del entorno, diferenciarse de los otros y volver la vista reflexivamente sobre sí mismo: gana la objetivación para el conocimiento del mundo, así como la dimensión de su propia libertad. Autoconciencia y libertad como constitutivamente humanas, en el marco de una sociedad con su cultura, en donde se desenvuelven los miembros de la especie, los cuales, en todos y cada uno de los casos, se configuran por su incabamiento en el «ser de la praxis» —así destacado en la obra antropológica de Gehlen[27]—.

El «despertar de la conciencia» que entraña la libertad es catapulta del *despegue cultural* que propicia la praxis del ser humano, posibilitando el desarrollo de sus potencialidades. Así, la vida humana, como *existencia* desde la *libertad negativa* que le es propia —comenzando por la «libertad-de» los instintos—, presenta nuevos y acuciantes problemas, los que se hallan a la raíz de la inseguridad, el temor e incluso el «miedo a la libertad» —expresión consagrada por Fromm[28]—. Hizo falta y sigue haciendo falta el despliegue «autocreador» del hombre para ir de la *libertad negativa* originaria y constituyente a la *libertad positiva* para la autorrealización: libertad desde la emancipación para la autorrealización, para el despliegue de la propia *humanidad* —sentido intensivo de «humanidad»—. En tanto eso no se consiga, al hombre le perseguirá la tentación del regreso al «paraíso perdido».

Sin vuelta atrás hacia algún «paraíso perdido» —la «condena» a ser libres subrayada por Sartre—, queda el camino de la *humanización* de la propia condición a lo largo de la existencia. Pudiéndose recorrer de mu-

25. Cf. J. L. Lorite, *El animal paradójico*, cit., pp. 270 ss.
26. Cf. E. Fromm, *Ética y psicoanálisis* [1947], FCE, México, 1957, p. 53; e Íd., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* [1955], FCE, Madrid, 1978, p. 27.
27. Cf. A. Gehlen, *El hombre*, cit., pp. 35-36.
28. Cf. E. Fromm, *El miedo a la libertad* [1941], Paidós, Barcelona, 1987.

chas maneras, individual y socialmente, tiene por delante la maduración de la conciencia y la libertad, asumiendo la propia condición con sus posibilidades y límites, aceptando la separatidad y la incertidumbre, así como el ir a nuevas relaciones con potencial *humanizador* —implica respeto a la autonomía individual—, tanto con los demás y con nosotros mismos como con el entorno. Desde una relacionalidad así construida es posible atender a lo necesario: articular un *sentido* para una existencia «abierta», problemática, que requiere respuestas al porqué y para qué vivir. Para ello, la tradición cultural en la que estamos insertos suministra claves de respuesta, pero eso no exime de elaboración personal en cuanto a las mismas. Desde el marco *sociocultural* en el que se desenvuelve la *existencia* humana, la vida es «quehacer» intransferible de cada uno, como gustaba decir Ortega[29]. Así, asumiendo la paradoja de «animal cultural», cada cual ha de esforzarse en dar respuesta —nunca será *total y concluyente*— al «enigma de la existencia», lo mismo que culturalmente no puede dejar de afrontarse el «enigma de la historia» —dicho con palabras marxianas—.

2.2. *La naturaleza humana y la «contradicción existencial» del hombre*

Al final del recorrido hecho tras la evolución biológica y el despegue cultural de nuestra *humanidad* —en el doble sentido, en el extensivo de la humanidad como especie, y en el intensivo de la *humanidad* de la que cada cual es portador— nos hemos encontrado con la noción de *naturaleza humana*. Es una noción que podemos considerarla indispensable para *pensar lo humano*. No obstante, al afirmar tal cosa no se puede pasar por alto las objeciones que se han ido acumulando en torno a dicho concepto. Estas provienen de diversos frentes. Por una parte, con el evolucionismo, desde las ciencias de la naturaleza, y el historicismo, desde las ciencias humanas, se vio socavada la pertinencia del concepto de *naturaleza humana* tal como nos llegaba desde la tradición filosófica, al hacer hincapié en que el hombre es resultado, ya de la evolución, ya de la historia. ¿Cómo hablar de una naturaleza ya fija, ya común a todos los hombres, o ambas cosas a la vez? A tales críticas se sumaron las procedentes de la antropología cultural, a la vista de la pluralidad de culturas, que igualmente dificultan un discurso sobre lo humano universal. Ciertas corrientes de la psicología y la sociología también pusieron su parte al apoyar la imagen del hombre como hoja de papel en blanco sobre el que la experiencia biográfica o el entorno escriben su «texto».

29. Cf. J. Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica* [1940], Revista de Occidente/Alianza, Madrid, 1980, p. 98.

Todas estas críticas, hechas desde diferentes perspectivas, tienen como referencia un concepto de *naturaleza humana* fixista, ahistórico…, dependiente de una metafísica esencialista que lo hace inasumible. ¿Cabe, entonces, salvar esas críticas con una rehabilitación de ese concepto que, por razones de peso, podemos seguir considerando imprescindible para *pensar lo humano*?

Antes de reseñar las razones de por qué esa pregunta reclama una respuesta afirmativa, conviene hacerse eco de otra línea de crítica: la constituida por la crítica de las ideologías, la cual ha puesto en su punto de mira el concepto que nos ocupa debido al uso que se ha hecho de él para para justificar cierto orden social aduciendo que ello se correspondía con lo que de la *naturaleza humana* se podía esperar. Para ello se hace extensivo a los humanos de todo tiempo y lugar lo que corresponde a humanos de una sociedad o tiempo determinados, generalización abusiva como justificación de lo que debiera ser criticado —por ejemplo, un orden social injusto aduciendo que en todas las épocas y lugares los humanos han sido codiciosos como para impedir la realización de objetivos de justicia—. De suyo, hemos de considerar el concepto de *naturaleza humana* como histórico él mismo, relanzado a partir del Renacimiento para los campos de la filosofía y del derecho, de la ciencia y de la literatura, en relación con un nuevo concepto de *naturaleza* y nuevas realidades sociopolíticas, incluyendo la irrupción en el mundo mental de los europeos de los humanos de América[30].

Ahora, en cambio, cuando se plantea recuperar el concepto de *naturaleza humana*, es precisamente por razones que tienen que ver con esa misma pretensión que late en la crítica a cómo dicho concepto ha funcionado ideológicamente —en el sentido de *ideología* de Marx—. Para proceder a tal recuperación, una pregunta inicial es del todo pertinente: ¿en base a qué pueden criticarse determinadas estructuras sociales como injustas, ciertas pautas de conducta como deshumanizantes o determinadas prácticas como contrarias a la dignidad humana si no hay ningún punto de referencia, universalmente válido, de lo *humano*, de lo que responde a un despliegue positivo de posibilidades *humanizantes*, si no hay base antropológica alguna en la que apoyar la exigencia del respeto a la dignidad de todos?

Frente a los reduccionismos de todo tipo, desde los biologicistas hasta los culturalistas, pasando por los historicistas, psicologistas o sociologistas, que acaban dando pie a un relativismo ético bloqueado para juicios de valor, y con ello dan paso a la justificación de lo que en cada caso haya, es necesario un concepto para *pensar lo humano* en los tér-

30. Cf. J. C. Rodríguez, *Tras la muerte del aura (En contra y a favor de la Ilustración)*, Universidad de Granada, Granada, 2011, pp. 137 ss.

minos de un universalismo defendible con buenas razones. Sin él resulta imposible un horizonte común de *sentido* desde una idea de dignidad susceptible de ser compartida por todos.

De cara a recuperar la noción de *naturaleza humana* hay que contar también con lo positivo que en el pasado brindó, precisamente en relación con la exigencia universalista de respeto a la dignidad humana. Ernst Bloch lo puso de relieve en su estudio al respecto, destacando cómo en el Renacimiento y en el Barroco, de la mano del iusnaturalismo, a pesar de los usos ideológicos que del concepto se hicieron, hubo un «excedente emancipatorio» en tanto sirvió de base ontológica para sostener reivindicaciones de justicia[31]. Hoy se hace necesario conectar con aquel excedente y reelaborarlo desde nuevos parámetros, desde las actuales exigencias éticas y reivindicaciones políticas, desde nuevas bases ontológicas y una nueva concepción metafísica que se abra camino más allá de la actual etapa postmetafísica (respecto a los paradigmas metafísicos anteriores). Por ello, contrariamente a quienes descartaron todo potencial emancipador del concepto de *naturaleza humana*[32], otros abogamos por rehabilitarlo, mediando la crítica, como instrumento teórico para dar cuenta de la realidad de los humanos y de sus culturas, como instancia crítica para enjuiciar las realizaciones humanas y como punto de apoyo para una ética universalista de cuño humanista. ¿Se puede hablar en serio de derechos humanos universales sin referencia a una *naturaleza humana* común?

Incluso para hablar de «condición humana» tratando de liberarse de cargas metafísicas, según hace Sartre, pero manteniendo pretensiones universalistas[33], es necesario presuponer algo —una «x», como dice Fromm[34]— como lo humano universal que hay que pensar en cuanto *previo* —no en sentido temporal, sino trascendental, en tanto portador de necesidades y capacidades, así como por ello condicionante, posibilitante y determinante de límites—, cual *a priori* respecto al modelamiento cultural, contando, por otra parte, con que en la génesis de ese *algo previo* haya pesado el desarrollo sociocultural mismo y en la realidad efectiva esté sujeto a condicionamientos culturales. Y de nuevo, cabe preguntar: sin tal apoyatura *apriórica*, ¿cómo sostener una posición crítica transcultural, desde el punto de vista de la *humanidad*, a la que no pueda echársele en cara que procede de una perspectiva etnocéntrica? Un planteamiento emancipatorio, apoyado en un pensamiento

31. Cf. E. Bloch, *Derecho natural y dignidad humana* [1961], Dykinson, Madrid, 2011.
32. Cf. J. Jiménez, *Filosofía y emancipación*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984.
33. Cf. J.-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo* [1948], Orbis, Barcelona, 1984, pp. 85-86.
34. Cf. E. Fromm, *Ética y psicoanálisis*, cit., p. 35.

filosófico-antropológico con potencial crítico e intención ético-utópica, requiere del concepto de *naturaleza humana*. Este no tiene por qué considerarse invalidado *sine die* por el hecho de haber sido ideológicamente manipulado. No le falta razón a Terry Eagleton cuando dice que «es falso pensar que la idea de una naturaleza humana es intrínsecamente reaccionaria»[35]. De suyo, insiste en las razones de Marx para mantener en su obra un concepto de *naturaleza humana*.

Un concepto de *naturaleza humana* adecuadamente recuperado ha de permitir, por tanto, articular sin reduccionismos las diferentes dimensiones de la realidad del hombre y dar cuenta de lo que es su dinámica cultural, proporcionando una base ontológica sobre la que integrar las aportaciones de las distintas ciencias con la reflexión filosófica sobre la realidad humana. Esta estará así en mejores condiciones para recoger la herencia de las concepciones humanistas del pasado acerca del hombre y del *sentido* de su existencia. Mediando explicación y comprensión en su discurso, un *pensar lo humano* de tal índole podrá conjugar a Hobbes con Rousseau, a Kant con Darwin, a Marx con Freud, a Habermas con Lévinas… para reelaborar el nuevo concepto «cuasitrascendental» y dialéctico-existencial que necesitamos.

El concepto de *naturaleza humana* que buscamos se ubica en el plano del discurso ontológico, donde se asientan las categorías aptas para acometer una respuesta a la pregunta sobre qué *es* el hombre. Por tanto, no puede ser una noción elaborada desde una sola perspectiva. Viniendo la humanidad de su largo recorrido previo de evolución biológica, su condición al final no puede ser vista solo en los términos de naturaleza biológica. Y, además, al reelaborar dicho concepto habrá que tener en cuenta no solo la multidimensionalidad de lo humano, sino la ambigüedad de sus realizaciones, basculando entre lo que realmente *humaniza* y lo que de hecho *deshumaniza*. El concepto de *naturaleza humana* tiene que ser capaz de posibilitar respuesta al porqué de los desarrollos en los que el hombre mismo produce la negación o mutilación de sus posibilidades positivas, en muchos casos hasta la autonegación que supone lo *inhumano*. Si se dice, como Marx, que la «esencia» del hombre es «actividad libre y consciente», hemos de contar con un concepto que permita dar cuenta de la alienación como negación de esa misma «esencia», que el propio Marx criticaba[36].

Para dar con un concepto de *naturaleza humana* que salve aquella observación de Habermas en su momento de que dicho concepto o dice demasiado (por carga esencialista) o dice demasiado poco (por

35. Cf. T. Eagleton, *La estética como ideología* [1990], Trotta, Madrid, ^{2}2011, p. 495.

36. Cf. K. Marx, *Manuscritos: Economía y filosofía* [1844], Alianza, Madrid, 1970.

reductivo o unilateral), las reflexiones antropológicas de Erich Fromm ofrecen, desde Marx y Freud, pero yendo más allá de ellos, pistas sugerentes. El autor de *El miedo a la libertad* parte del análisis de la «situación existencial» del hombre encontrando en ella un fondo que se puede llamar «esencia» —palabra recogida como *resto* metafísico contra reduccionismos cientificistas y excesos filosóficos— a condición de que se la entienda como «la contradicción inherente a la existencia humana»[37]. La *naturaleza* del ser humano es, pues, la contradicción inherente a su condición, dado que su propia existencia se halla atravesada por el conflicto entre tendencias antagónicas. Las contradicciones que se presentan en la realidad individual y social del hombre tienen sus raíces últimas en esa «contradicción existencial» definitoria de lo humano. Esta resulta modulada socioculturalmente de muy diversas formas, pero en todas ellas deja ver, a través de las contradicciones históricas que de hecho se presentan, la inerradicable *problematicidad* de la existencia humana, reverso de su *radical apertura*.

3. LA NATURALEZA HUMANA COMO «LOGRO» DE LA ESPECIE Y *A PRIORI* DEL INDIVIDUO

3.1. *El «despegue cultural» desde las necesidades y capacidades humanas*

Recordemos el punto de partida: la situación en que la evolución biológica puso al hombre para que este, a través de la interacción entre naturaleza y cultura, acometiera ese recorrido de *humanización* que Marx, por ejemplo, llamó «antropogénesis». La complejificación del cerebro es la *clave biológica positiva* de la especie humana —por tanto, de la cultura, como aquello que es correlativo a tal cerebralización—. La *clave biológica negativa* es la no-determinación instintiva, con la falta de especialización que conlleva, la cual sitúa a los humanos en una posición *vulnerable* en comparación con otras especies[38]. Pero en *esa debilidad biológica* radica la *condición de la fuerza* del hombre, de lo que podemos entender, bajo ecos spinozistas, como su «potencia», la que se muestra en el desarrollo cultural posible gracias a su cerebro. Este supone constante innovación tecnológica en el intercambio con la natu-

37. Cf. E. Fromm, *El corazón del hombre. Su potencia para el bien y para el mal* [1964], FCE, México, 1966, p. 135; e Íd., «La aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx», en Íd. (ed.), *Humanismo socialista*, Paidós, Barcelona, 1980, pp. 263 ss.

38. Cf. J. Masiá, *Animal vulnerable. Curso de antropología filosófica*, Trotta, Madrid, 2015.

raleza, mayor complejidad de las relaciones entre los individuos en sus respectivos marcos sociales, potenciación del lenguaje simbólico como vehículo de comunicación. Con todo ello, el ser humano va contando con nuevos *medios* para los fines que ha de atender en su existencia, medios de los que disfruta gracias a la información socialmente generada y transmitida —*memoria social*—, que le permite una adaptación al *medio* transformándolo, lo cual lo hace en relación al medio físico por su propia adaptación dinámica y también al entorno cultural que siempre *media* la relación con la naturaleza. El hombre vive en la naturaleza culturalmente; tal es la condición de su *naturaleza humana*, con lo que implica de necesidad y posibilidad.

El *despegue cultural*, producido bajo el empuje de *necesidades* que no se pueden satisfacer según la «programación» que guía la conducta animal, señala el alejamiento de un «estado natural» al que es imposible volver. La cultura, como *medio* del hombre, aporta *herencia social*. Esta activa la capacidad para asimilar e incrementar la cultura, con su trama de conocimientos, pautas sociales, instituciones —las cuales, según Gehlen, reemplazan a los instintos en el suministro de pautas de acción—. La cultura supone una «segunda naturaleza»[39], una vez que ya no vivimos meramente en la «primera» —lo cual, por tanto, no hay que verlo exclusivamente como un estar «arrojados» inductor de solo «angustia», al modo heideggeriano, por cuanto la cultura aminora el dolor de la «expulsión del paraíso» aun con la tragicidad que conlleva—.

A diferencia de los instintos, las pautas culturales admiten la innovación, la transgresión e incluso la regresión, en la cual se acusa la nostalgia patológica por lo que el hombre «dejó atrás» con su emergencia sin retorno respecto de la naturaleza, por más que con ese salto adelante se ubicara en el singular «puesto en el cosmos» que, como destacó Scheler, le corresponde[40]. La cultura, si bien puede amortiguar la problematicidad de una existencia radicalmente contradictoria, lo que no puede hacer es eliminar la «contradicción existencial». Nada puede exonerar al hombre de la *carga* de *ser humano*[41]. Lo que procede es transformar esa *carga* en motor de plena *humanización*. La cultura lo facilita contribuyendo con funciones de *descarga* que alivian el peso de la existencia a través de modos de acción culturalmente pautados, los cuales comportan recursos que implican no tener que decidir a cada paso[42].

Si para ahondar en la *contradicción existencial* del hombre hay que tener en cuenta el momento de la interacción entre proceso evolutivo

39. Cf. A. Gehlen, *El hombre*, cit., p. 43.
40. Cf. M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* [1928], Alba, Barcelona, 2000.
41. Cf. E. Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, cit., p. 358.
42. Cf. A. Gehlen, *El hombre*, cit., pp. 70 ss.

biológico y condiciones (proto)culturales que permiten traspasar el umbral de la mera naturaleza para entrar en otra dimensión, al profundizar en ello nos salen al encuentro «cualidades específicamente humanas» que en dicho momento comienzan a madurar. Fromm, con dicha fórmula, se refiere a las «cualidades» que a la postre son la autoconciencia (con lo que implica de libertad), la racionalidad (no reducible a inteligencia manipuladora, que puede encontrarse en algunas especies animales), la imaginación (como capacidad exclusiva humana de trascender lo dado por los sentidos), y el lenguaje simbólico (apoyatura y mediación indispensable para todo). Tales «cualidades» pueden verse como resultado de ese *acontecimiento negativo* que es la liberación *de* la determinación instintiva, la que se prolonga en la *libertad-de* constitutiva del hombre que inaugura su existencia como *existencia abierta*. No obstante, estas «cualidades» de la condición humana no merman el carácter contradictorio de la existencia al no eliminar su problematicidad. Es más, la ambigüedad que conlleva la «situación existencial» del hombre se acentúa, en tanto la emergencia de rasgos específicamente humanos es «la bendición del hombre, pero es a la vez su maldición»[43]: es el resultado de lo posibilitado para el hombre, implicando a la vez un reto: el de afrontar la tarea de vivir desde la consciencia, la inseguridad y el desvalimiento, algo que no evita el cerebro que sostiene el ejercicio de la racionalidad.

Si razón y autoconciencia constituyen al hombre como tal, elevándole por encima del resto de la naturaleza, aunque el precio sea la inseguridad —después de todo, es el de la libertad—, ello «compensa», pues desde la autoconciencia y libertad, asumiendo la inseguridad, el ser humano se sitúa más allá de todo precio, ganando —recordemos a Machado— lo que solo tiene *valor*, el máximo valor no traducible en precio: su dignidad. La batalla por el reconocimiento de la dignidad es dura, pues ha de ganarse sin eludir la contradicción de la existencia, esto es, haciéndose cargo de la propia situación, incluyendo su mortalidad: «Dotado de conciencia de sí y de razón, el hombre sabe que es un ser aparte de la naturaleza y de los demás; comprende su impotencia y su ignorancia, y tiene conciencia de que su fin será la muerte»[44].

Con el desarrollo de la razón y la autoconciencia el hombre trasciende de la naturaleza, de manera que puede decirse que en él «la vida adquirió conciencia de sí misma». Pero, con tal «nacimiento», el ser humano emerge a una existencia *escindida*. Tal es el punto medular de la condición humana, la raíz de su carácter irremisiblemente contradictorio[45].

43. E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, cit., p. 27; cf. Íd., *Ética y psicoanálisis*, cit., pp. 52 ss.
44. Cf. Íd., *Anatomía de la destructividad humana*, cit., p. 229.
45. Íd., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, cit., p. 27.

La «dicotomía existencial», la *contradicción* en que consiste la «esencia» del hombre, encierra el porqué de la inerradicable dimensión trágica de su existencia. En dicha «dicotomía existencial», como contradicción no superable, se hallan enraizadas otras dicotomías, consecuencia de *las condiciones específicas de la existencia humana*, correspondientes a la ubicación del hombre *en* la naturaleza a la vez que la trasciende por su razón y autoconciencia —con la escisión, separatidad e inseguridad que ello implica—. A juicio de Fromm, entre tales dicotomías existenciales se pueden contar: *a*) el antagonismo entre vida y muerte, entre el impulso a vivir y, no ya el mero hecho de la muerte, sino la conciencia de él con la conciencia de «derrota» que lo acompaña; *b*) el conflicto entre «la exigencia del individuo de lograr la plena realización de sus potencialidades» y la imposibilidad radical de ver cumplido ese anhelo; y *c*) el antagonismo entre la soledad radical del hombre, su *separatidad*, y su relacionalidad, ambas dimensiones igualmente constitutivas[46].

La contradictoriedad de la *naturaleza humana* se prolonga, pues, en esas dicotomías, las cuales hacen que la realidad humana sea, por un lado, inacabada y abierta y, por otro, constreñida y limitada. Entre esos dos polos discurre el dinamismo que brota del «desequilibrio» que prefiguran las contradicciones existenciales. Estas, con su carácter dialéctico, no pueden verse como mera contraposición de contrarios —tal es la percepción de enfoques dualistas—. Su contraposición es oposición de polos que se median en la situación del hombre, que *si es parte de la naturaleza y a la vez la trasciende*, ello no sucede como si concurrieran «dos principios» o se solaparan «dos sustancias», sino como proceso en el que lo que el hombre llega a ser gracias a la naturaleza hace posible trascenderla: «trascender sin trascendencia» que Bloch consideró apoyatura ontológica del *principio esperanza*[47].

Si en virtud de la razón y la autoconciencia se genera en la vida humana el antagonismo entre impulso a vivir y conciencia de la muerte, es la mutua referencia entre vida y muerte lo que hace que la vida sea *humana*: la existencia que se vive sabiéndose mortal —el heideggeriano «ser para la muerte» que, sin embargo, no queda polarizado solo en torno a la muerte[48]—. Y porque el hombre es *humano* aspira a prolongar su trascender en la realización de sus potencialidades, pero siéndole imposible alcanzar ver cumplido ese anhelo: lo necesario (para su felicidad) es imposible, lo cual es núcleo de lo trágico. Siendo, además, su propia condición la que sitúa al hombre entre la relación con los demás y la so-

46. Cf. Íd., *Ética y psicoanálisis*, cit., pp. 53-56.
47. Cf. E. Bloch, *El principio esperanza* III [1959], Trotta, Madrid, 2007, p. 412.
48. Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo* [1927], Trotta, Madrid, ^{3}2018, pp. 253 ss.

ledad radical de sí mismo, se puede relacionar con los otros *humanamente* en tanto se halla «separado», pero esa misma separatidad —la que nos hace «singulares plurales», como lo plantea Jean-Luc Nancy desde su ontología materialista[49]— es la que emerge de las relaciones humanas en tanto que *humanas*.

Si la contradictoriedad de la existencia implica para el ser humano una tensión interna a él mismo, dicha tensión reclama ser encauzada, como conflicto constituyente que «exige una solución»[50]. El hombre tiene que afrontar la *pregunta* que, en virtud de su *naturaleza*, le plantea su vida, viéndose en la necesidad de hallar una *respuesta*. Se trata, como sugirió Nietzsche y podemos reformular con resonancias de *conatus* spinozista, de una especie de «imperativo indeterminado» —formulación de Gehlen— ineludible para un «ser no terminado»[51]. Es el propio hombre el que se tiene que dar respuesta a sí mismo con lo que haga de su propia vida. En su *respuesta existencial* a sí mismo todo lo *humano* se ve implicado: el pensamiento, el sentimiento y la acción. Y si se intenta evadir el problema, sustrayéndose a dar respuesta a la problemática de la propia existencia, eso es ya una respuesta *negativa*[52].

Si la contradicción de la existencia —su «esencia»— impele al hombre a buscar una solución —nunca será eliminación total de la contradicción—, he ahí el arranque del dinamismo de la realidad humana, no solo en lo que toca a la realidad de cada individuo, sino también en lo que afecta a la historia como trayectoria colectiva en la que se modulan culturalmente diferentes tipos de respuestas, marco de lo que en cada caso sean las respuestas individuales. Es así como en la historia se hace notar el impulso de una *intención utópica* que nace como respuesta a la tensión originaria que moviliza, en este caso colectivamente, hacia ese mundo en cuya construcción «el hombre se hace él mismo verdaderamente humano»[53].

La multiplicidad de respuestas que el hombre puede dar al conflicto que entraña su existencia viene condicionada por la *diversidad cultural*. Todas las culturas, resultado de una trayectoria colectiva —la «cultura como praxis»[54]—, condicionadas por distintas circunstancias

49. Cf. J.-L. Nancy, *La comunidad desobrada*, Arena, Madrid, 2001, pp. 56 ss.
50. Cf. E. Fromm, *El corazón del hombre. Su potencia para el bien y para el mal* [1964], FCE, México, 1966, pp. 136-137.
51. Cf. A. Gehlen, *El hombre*, cit., pp. 82-83.
52. Cf. E. Fromm, *El corazón del hombre*, cit., p. 133.
53. Cf. Íd, *Anatomía de la destructividad humana*, cit., p. 28.
54. Cf. Z. Bauman, *La cultura como praxis* [1999], Paidós, Barcelona, 2002, pp. 245 ss.

(ecológicas, demográficas, tecnológicas…), son cauces para responder a la radical problemática humana común. La *naturaleza humana*, por tanto, exige la cultura, es el motor del desarrollo cultural y posibilita las diversas respuestas culturales —marcos de las respuestas individuales—.

La *naturaleza humana*, que desde la contradicción inherente a la existencia impele a la búsqueda de una respuesta a ella, culturalmente mediada, implica unas *necesidades* que perfilan al hombre como *ser carencial*, mostrando su finitud, y, a la vez, unas capacidades o *potencialidades* desplegadas a partir de las aptitudes que reemplazan a los instintos. Esa correlación es la que hace que el ser humano, aun con la dimensión trágica de su existencia, no sea el más desgraciado del universo: puede, y debe, hacer frente a sus necesidades, las cuales, como las mismas potencialidades, se han desarrollado a partir de las condiciones específicas de la existencia humana, modulándose culturalmente a lo largo de la historia. El ser humano es histórico, lo cual va con su condición de «animal cultural». La *naturaleza humana* es histórica.

Las necesidades que vienen dadas con la *naturaleza humana*, como carencias que apuntan a ser cubiertas, señalan un *télos* de la actividad humana, la cual no por ello queda circunscrita a modos predeterminados de llevarla a cabo. Ni siquiera la satisfacción de necesidades fisiológicas insoslayables está prescrita en cuanto al modo de realizarse. Aún menos implican formas unívocas de respuesta otras necesidades de carácter supervivencial, así como, con más razón, otras *necesidades específicamente humanas* —«trans-supervivenciales»— de cuya satisfacción depende la calidad y *sentido* humanos que el hombre dé a su vida. También esas «necesidades existenciales» —según Fromm, necesidades de relación, de trascendencia, de identidad, de arraigo y de un marco de orientación—[55] conllevan la exigencia de un determinado nivel de satisfacción y la tendencia hacia una dirección de satisfacción *óptima*, la cual respondería a lo que serían respuestas *humanizantes* a las «dicotomías existenciales».

Las necesidades humanas, dado el impulso que activan tras el equilibrio de una realidad escindida, apuntan al logro de *respuestas no regresivas*. Las necesidades humanas, aunque pueden satisfacerse de muchas maneras —y no se puede dejar de hacerlo en alguna— portan la tensión hacia lo que se perfila como satisfacción *óptima* —según modos no patológicos, como Axel Honneth se encarga de mostrar[56]—. Nos referi-

55. E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, cit., pp. 32 ss.

56. Cf. A. Honneth, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica* [2007], Katz, Buenos Aires, 2009.

mos a una relacionalidad no desindividualizante, una orientación vital sin certezas absolutas, una identidad no narcisista, una actividad no alienante, una afirmación del *sentido* de la existencia de la que se pueda predicar su razonabilidad, consciente de la muerte a pesar de y *contra* ella… Todo eso supone desplegar potencialidades, correlativas a necesidades, en una dirección *humanizante*.

3.2. *La emergencia de la libertad en la existencia humana. Lenguaje y técnica como universales de la condición cultural*

Son diversos los modos de responder a las necesidades que la existencia conlleva. Esa pluralidad no significa ni una maleabilidad humana indefinida ni que sean indiferentes las posibles respuestas. El mismo plexo de necesidades muestra que la plasticidad humana tiene *límites* —que también lo son de la diversidad cultural—. Las necesidades no fijan cómo han de satisfacerse, pero sí acotan los márgenes de lo que puede hacerse de manera razonable para ello, más allá de lo cual está lo *patológico*, que tiene que ver con las reacciones a las mismas de carácter deshumanizante, constatable por el sufrimiento que comportan.

Las capacidades para responder a las necesidades son correlativas a las dimensiones a través de las cuales ha de darse la respuesta al conflicto existencial: desde la óptica frommiana, los tres planos diferentes pero relacionados, del *pensamiento, el sentimiento y la acción*. Las capacidades representan el *poder-de* relacionarse el ser humano activamente con el mundo y con los otros. Ese «poder-de» es *potencia* del hombre, fuerza de ser, que ha de desplegarse «productivamente» en su respuesta existencial a través del metabolismo con la naturaleza, las relaciones con los demás y con uno mismo, y el conocimiento crítico. Se trata de las *potencialidades* de *trabajo productivo, de amor y de razón* que posibilitan la *humanización* del hombre, apuntando la dirección en que las necesidades pueden satisfacerse *progresivamente* —la (no) satisfacción regresiva implica la perversión de las mismas capacidades humanas—.

La existencia humana puede orientarse o en una dirección positiva o hacia la negatividad de un curso regresivo. En este el ser humano se esclaviza y cosifica; en aquel se convierte en un hombre libre, libre no solo *de* las cadenas, sino también libre *para* el desarrollo de todas sus posibilidades en la verdadera meta de su vida. Optar en una dirección u otra es la *alternativa* crucial de la existencia humana, tanto a nivel individual como social —aunque los parámetros con los que se plantea la alternativa sean los propios de cada escala—. La cuestión es, ante esas dos tendencias antagónicas, en medio del ambiguo devenir humano, cuál de ellas gana la primacía. De ahí el sentido de

afirmar que la vida del hombre es continuo «nacimiento» a una existencia plenamente *humana*, lo cual tiene su correlato en la dinámica cultural[57].

La cultura no se libra de la ambivalencia de lo humano. Por el contrario, la refuerza. Las posibilidades que ponen en marcha el desarrollo cultural, contando con más medios para el dominio de la naturaleza y una organización social más compleja, también han comportado nuevas formas de alienación. Por ello se nos hace imprescindible la temática habermasiana de los *intereses* del conocimiento y correlacionarla con las potencialidades señaladas por Fromm. Se puede establecer un paralelismo entre la capacidad para el trabajo, la capacidad afectiva interviniente en la relacionalidad y la capacidad para el ejercicio de la razón, y los *intereses* subrayados por Habermas: *el interés técnico, el interés práctico y el interés emancipatorio*, los cuales están enraizados en la condición humana. De ahí que Habermas los considere con un carácter «cuasitrascendental»: son condiciones de posibilidad de las prácticas humanas en los ámbitos correspondientes —las que se tematizan en las ciencias empírico-analíticas, en las ciencias histórico-hermenéuticas y en el saber crítico—, condiciones gestadas en la evolución de la especie para operar después como aprióricas —pero no ahistóricamente aprióricas—[58].

Habermas hizo hincapié en que el *interés emancipatorio* depende de la emergencia de esa autorreflexión en que se aúnan conocimiento crítico y voluntad de hacer valer las exigencias de la dignidad humana frente a relaciones de dominio, las cuales distorsionan los procesos económicos de intercambio con la naturaleza y la interacción comunicativa, convirtiéndolos en trabajo alienado y comunicación distorsionada por su asimetría. El *interés técnico* por el dominio de la naturaleza y el *interés práctico* que promueve el entendimiento interindividual y colectivo son intereses que arraigan en la condición humana y que han dado lugar al *trabajo y la comunicación* como pilares de la cultura: todas las culturas se levantan sobre ellos, en tanto que estructuran las relaciones con la naturaleza y las relaciones de los humanos entre sí. La cuestión estriba en lo que en cada caso se vaya consiguiendo en lo que concierne a la relación sujeto-objeto propia de la dimensión económica del intercambio con la naturaleza, y a la relación sujeto-sujeto de la dimensión comunicativa, para que sea de la manera más *humanizante*, esto es, decantando la cultura hacia estructuras y pautas que favorezcan una respuesta positiva a la problemática existencial

57. Cf. E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, cit., p. 30.
58. Cf. J. Habermas, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social* [1963], Tecnos, Madrid, 1987, pp. 19-20.

del hombre. Ese objetivo, que se condensa en establecer condiciones de *vida digna* para todos, es el que resulta erigido y perseguido por el *interés emancipatorio*, el cual orienta el *sentido* de la producción y el trabajo y de la interacción comunicativa que son bases antropológicas de toda cultura.

3

HOMO LOQUENS. EL «ANIMAL SIMBÓLICO» Y SU INTERACCIÓN COMUNICATIVA

1. EL LENGUAJE COMO METAINSTITUCIÓN CULTURAL

1.1. *El Rubicón lingüístico: el lenguaje (simbólico) como clave de la hominización*

En el principio fue la palabra. Descargada de connotaciones teológicas, podríamos tomar esa declaración inicial del cuarto evangelio como afirmación para colocar en el frontispicio de nuestra reflexión filosófico-antropológica. Nuestros antecesores se pusieron de pie para caminar erguidos, utilizaron las manos para fabricar instrumentos, desarrollaron un cerebro más complejo y capaz… ¡y hablaron! Es más, se puede decir que lograron evolutivamente todo ello porque empezaron a desarrollar modos de comunicación más sofisticados. El *Homo habilis* ganó ventaja sobre los australopitecinos gracias a un lenguaje más potente, apto para transmitir una información más completa y eficaz respecto a las experiencias acumuladas en las relaciones grupales y en la relación con el entorno. El lenguaje fue *clave de la hominización*. Y desde entonces, como escribe Lluís Duch, «no existe vida humana al margen de la realidad polifónica del *homo loquens*»[1].

Por tanto, si los primeros humanos destacaron, y de ello ha quedado constancia en los registros fósiles, por fabricar sencillos instrumentos líticos, lo cual nos permite atribuirles un primigenio *interés práctico* para resolver las necesidades supervivenciales en su difícil relación con el entorno natural en que se movían, hay que subrayar a la vez la dimensión comunicativa que tales prácticas implicaban. Tal dimensión es así la que se despliega desde el principio como dimensión antropológica fundamental,

1. Ll. Duch, *Mito, interpretación y cultura*, Herder, Barcelona, 1998, p. 456.

constituyente de la realidad cultural del ser humano, de manera tal que, efectivamente, por una parte, es resultado de los cambios genéticos, anatómicos y fisiológicos que fueron posibilitando lo que sería el *lenguaje humano*, y, por otra, lo así conseguido operó desde el comienzo como condición apriórica para los comportamientos de nuestros antecesores. Puede decirse por ello, a tenor de la teoría de Habermas sobre los intereses del conocimiento, que el *interés comunicativo* a la raíz de dichos comportamientos tiene, como se comentó, un carácter «cuasitrascendental».

Nunca será demasiado todo el énfasis que se ponga en el lenguaje como constituyente de la realidad humana, dado lo que supone la comunicación en ella o, más exactamente, la *interacción comunicativa*, condición de todos los modos de interacción entre humanos a la vez que cauce por donde *discurre* la racionalidad en sus diferentes formas de ejercicio. Afortunadamente, lo que conocemos en filosofía como el *giro lingüístico* puso en primer plano una nueva consideración del lenguaje, acorde con su fundamental carácter para lo que es la realidad humana en todas sus dimensiones. Si con más matices hablamos del *giro lingüístico-pragmático* impulsado por filósofos como Wittgenstein y Austin, por Peirce, por Searle…, por los filósofos de la corriente hermenéutica, por Habermas y Apel…, nos encontramos con la aportación de un nuevo marco teórico global en el que insertar la consideración del lenguaje articulado y simbólico como rasgo definitorio de una *naturaleza humana* radicalmente lingüística. El lenguaje es el núcleo seminal en torno al cual se configuran las complejas dimensiones en que se proyecta el hombre como «animal cultural».

También desde la antropología cultural se ha visto realzado lo que significa el lenguaje en la realidad humana. Cabe destacar a ese respecto la figura de Lévi-Strauss, el cual considera el lenguaje como el hecho cultural por excelencia. Ciertamente, es el factor posibilitante de la cultura. Si de esta podemos decir con Gehlen —aunque tomando, como indica Habermas, algunas distancias respecto a derivaciones de su núcleo teórico[2]— que es el conjunto de instituciones que en el caso de la vida humana cubren con creces el hueco dejado por los instintos una vez perdidos, el lenguaje es la *metainstitución cultural*, como acertadamente lo considera Apel: teniendo ciertos caracteres definitorios de las instituciones, el lenguaje hace posible todas las demás instituciones humanas[3]. En ese sentido, el lenguaje es el factor *culturizador* por exce-

2. Cf. J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos* [1971], Taurus, Madrid, 1975, pp. 91 ss.

3. Cf. K.-O. Apel, «La filosofía de las instituciones de A. Gehlen y la metainstitución del lenguaje» [1962], en Íd., *La transformación de la filosofía* I, Taurus, Madrid, 1985, pp. 191-214.

lencia y, por ello, clave principal de la realidad humana. Hay una correlación esencial entre humanidad, lenguaje y cultura, siendo el lenguaje humano esa otra orilla a la que nos condujo la hominización: «El lenguaje humano, así concebido, se convierte en el Rubicón que distingue netamente entre naturaleza y cultura, entre animalidad y humanidad»[4].

Pasado el Rubicón del lenguaje como línea de demarcación que señala el punto del paradójico *salir de la naturaleza sin abandonarla*, es constatable la exclusividad del lenguaje humano, correlativa a la singularidad de la especie. Los elementos específicos del lenguaje humano hacen de él algo específico del hombre, lo cual es extensible a la cultura en general, apoyada sobre el hecho lingüístico. En el caso de los humanos —conviene subrayarlo frente a intentos que no faltan de asimilar lenguaje animal y lenguaje humano—, la exclusividad de su lenguaje se funda en las mismas características biológicas que distancian al hombre de las demás especies, desde su complejo cerebro hasta su aparato de fonación, pasando por toda una anatomía que permite además una muy rica práctica comunicativa gestual. Tanto desde la realidad bio-psico-sociocultural del ser humano —según fórmula de Morin— como desde la realidad del lenguaje en tanto *metainstitución cultural*, destaca el carácter *fronterizo* del lenguaje mismo, del que diríamos que es a la vez *material* y *espiritual*, corporal y cultural, estableciendo desde ese carácter bifronte la línea a partir de la cual hay un abismo insalvable, de inconmensurabilidad total entre comunicación sígnica animal y comunicación lingüística humana.

Fijada la distancia que el lenguaje humano supone respecto a las demás especies animales, incluidas las más próximas genéticamente, a lo largo del mismo desarrollo evolutivo de las especies de *Homo* tal distancia es la que ve su consolidación acrecentada cuando *sapiens*, con el impulso de la revolución neolítica, protagoniza la invención de la escritura —en áreas culturales diversas y de distintos modos—. De ella se puede decir de la manera más enfática, como lo hace el profesor israelí Yuval N. Harari, que su impacto es de lo más importante en la historia humana, pues, además de ser clave para la organización de sociedades complejas que requerían un medio muy potente para manejar su «sobrecarga de memoria», propició un «cambio gradual de la manera en que los humanos piensan y ven el mundo»[5]. Como el mismo Harari subraya, no es que solamente la escritura se creara como innovación al servicio de la conciencia humana, sino que esta queda a su vez expuesta a lo

4. J. J. Pujadas, «Antropología lingüística. Lenguaje humano y diversidad cultural», en R. Valdés (dir.), *Las razas humanas*, vol. VI, 1989, p. 1029.

5. Y. N. Harari, *Sapiens. De animales a dioses* [2013], Debate, Barcelona, 2016, p. 149.

implicado por su propia invención. Es lo que ampliamente trata Jacques Derrida en *La escritura y la diferencia*, por ejemplo, al poner de relieve cómo la escritura presupone una voluntad de querer escribir y a la vez, con ella, la inmersión en un nuevo mundo que la escritura conforma desde su propia *estructura*[6]. Si la obra literaria es la condensación de lo que el despliegue estructural del lenguaje escrito supone, el relieve del Libro en grandes religiones de salvación confirma el *sentido* que se vincula a la escritura en las reconfiguraciones del mundo que surgen como efecto de las revoluciones neolíticas y todos los procesos que acompañan a la sedentarización en cuyo marco la escritura florece.

Con o sin escritura, entre las características del lenguaje humano que suelen señalarse como específicas encontramos la doble estructura articulada entre el sistema fonológico y el sistema léxico; la convencionalidad, que no ha de confundirse con arbitrariedad, pues no hay lenguaje privado, como subrayó Wittgenstein, sino la no determinación por factores biológicos que da paso, sobre estructuras gramaticales universales por básicas, según tesis de Chomsky, al libre juego de las convenciones que conforme a reglas se dan en cada lengua; la posibilidad de despliegue indefinido de nuevos mensajes, por una combinatoria ilimitada…; y el simbolismo, algo totalmente ajeno al mundo animal, como también se hace notar desde el mismo campo biológico.

El *carácter simbólico* del lenguaje humano es la característica sobre la que convergen todas las demás. Sobre ella se concentra el lenguaje humano haciendo que se aleje del lenguaje de señal-signo del mundo animal, incluso de las formas más complejas del mismo. Como señala Habermas al hilo de las teorías de G. H. Mead, «el paso desde la interacción mediada por gestas a la interacción mediada simbólicamente marcaría el umbral de la hominización». Si, por un lado, la *interacción* mediada simbólicamente deja atrás a «los anteriores reguladores del comportamiento innatos para cada especie», por otro, da paso a la ulterior «etapa superior de *comunicación*, que se caracteriza por un lenguaje diferenciado», es decir, a una interacción mediada por reglas en la comunicación lingüística mediada proposicionalmente —paso condicionante para la interacción mediada por *normas*—. Es así como se configura evolutivamente el lenguaje en su doble condición: «el lenguaje como *medio* (*Medium*) en que tiene lugar el entendimiento y el lenguaje como medio en el que tienen lugar la coordinación y la socialización de los individuos»[7].

6. Cf. J. Derrida, *La escritura y la diferencia* [1967], Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 21 ss.

7. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* [1981], Trotta, Madrid, 2.ª reimp., 2018, p. 484.

Teniendo en cuenta que «símbolo» alude, dicho en términos tan generales como elementales, a la *distancia* entre significante y significado, de manera que no hay una relación directa e inmediata entre ellos —eso permite la abstracción y el desarrollo de conceptos, el distanciamiento que permite la objetividad y la reflexión, la multiplicidad de sentidos desde la compleja relación de sentido y referencia, el juego de la patencia y la latencia, etc.—, es obligado hacer alusión a los dos niveles en que se habla de *lenguaje simbólico*. El nivel primero es el nivel en el que, como se acaba de hacer, se dice que el lenguaje humano como tal es simbólico y toda palabra ya es símbolo —sentido en el que suele hablar de ello, por ejemplo, Ernst Cassirer[8], acuñando además la fórmula «animal simbólico» para el ser humano[9]—. Un segundo nivel, posibilitado por el anterior, es en el que se sitúa la consideración del *lenguaje simbólico en sentido estricto*, en el que las palabras y enunciados, en principio a través de relatos (míticos), remiten desde su sentido literal, con la correspondiente referencia a una realidad objetual, con frecuencia física, a un segundo sentido, figurado, cuyo referente no es la realidad denotada por el sentido literal primero, sino otra cosa distinta, vinculada a experiencias humanas fundamentales de difícil expresión. Este es el sentido en el que Ricoeur, por ejemplo, habla de *lenguaje simbólico*, entendiendo por símbolo aquel signo —insiste en que «no todo signo es símbolo— que, comportando una ineliminable opacidad, «desde el sentido literal, original, patente, está apuntando a otro sentido analógico, que no se nos comunica a través de él» —es lo que el autor de *Finitud y culpabilidad* considera «doble intencionalidad» propia de lo simbólico[10]—.

1.2. *El lenguaje, mediación universal*[11]

El lenguaje humano con su *carácter* (doblemente) *simbólico* es nuestra puerta de acceso al mundo; es la *mediación universal* operante en todas las relaciones humanas, entre los individuos y mediando también las relaciones de estos con la naturaleza. Tal condición de mediador, constituyente de la realidad humana, es la que afecta de lleno a la relación lenguaje-racionalidad. Lejos de concepciones incubadas bajo el *paradigma solipsista de la conciencia*, para el que, en general, el len-

8. Cf. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas* I-II [1964], FCE, México, 1971; Íd., *Esencia y efecto del concepto de símbolo* [1956], FCE, México, 1975.

9. Cf. Íd., *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* [1944], FCE, México, 1965.

10. Cf. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* [1960], Trotta, Madrid, ^{2}2011, pp. 175 ss.

11. Cf. J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, ^{2}2000, pp. 194 ss.

guaje es mero instrumento del pensamiento, considerándose este de alguna forma previo, desde el nuevo *paradigma lingüístico y dialógico* en el que estamos situados la racionalidad es *racionalidad comunicativa*. Tanto es el lenguaje vehículo indispensable del pensamiento que no hay pensamiento sin él: los límites del pensamiento son los límites del lenguaje, aunque eso no implique que toda la realidad humana sea lingüística y, menos aún, racional. Si los límites del pensamiento son los del lenguaje, estos no son los de la realidad, aunque para el «animal de realidades que es el hombre» —fértil expresión de Zubiri[12]— el acceso a ella —o a ellas— no pueda ser sino siempre mediado lingüísticamente. Y eso, constatado que el lenguaje es filtro de lo consciente, llega también hasta lo inconsciente, igualmente posibilitado por el lenguaje, aunque sus manifestaciones se sirvan del simbolismo de segundo nivel aludido por Ricoeur —buen conocedor del psicoanálisis, como quedó patente en la magnífica obra suya *Freud: Una interpretación de la cultura*—[13].

Siendo mediación universal, el lenguaje actualiza esa condición en cada lengua, la cual opera para sus hablantes, desde la inmersión de estos en su comunidad lingüística, como la «acepción de mundo» —algo destacado por Heidegger y recogido ampliamente por la hermenéutica[14]— propia de cada cultura. Ahora bien, la constatación de ese hecho no supone ir a parar a ninguna variante de *relativismo lingüístico* al modo del defendido por Whorf (1971), que lleva al extremo la consideración de que los límites del pensamiento son los límites del lenguaje, cambiando «lenguaje» por «lengua», para situarse en la tesis de la inconmensurabilidad de los paradigmas culturales —mala traslación a la relación entre culturas de la tesis de Kuhn acerca de la inconmensurabilidad de los paradigmas científicos[15]—, dando por sentado que cada lengua sería portadora de una cosmovisión única, llegando a poder ser unas y otras absolutamente ajenas. Mas de suyo, la posibilidad de traducción y entendimiento, *de facto*, niega esa postura, que se ve refutada por todos los planteamientos que de una u otra forman conectan con el universalismo de las estructuras lingüísticas fundamentales propugnado, por ejemplo, desde la *gramática generativa* de Chomsky —tesis que entre sus consecuencias contempla la no jerarquización de lenguas en cuanto a sus desarrollos y posibilidades—. Por su parte, Terry Eagleton apun-

12. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984, p. 46.

13. Cf. P. Ricoeur, *Freud: Una interpretación de la cultura* [1965], Siglo XXI, México, 1970.

14. Cf. C. Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Alianza, Madrid, 1997.

15. Cf. T. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* [1962], FCE, México, 1971.

ta certeramente contra el relativismo lingüístico, y su acompañante el relativismo cultural, señalando la cuestión antropológica que subyace a ambos —por más que al autor británico se le deslice un sesgo etnocéntrico al no reparar en que la ininteligibilidad puede estar en uno mismo y no solamente en el otro—:

> Las culturas «funcionan» como los inestables fundamentos del lenguaje justamente por eso, porque son porosas y tienen límites borrosos; porque son indeterminadas e intrínsecamente inconsistentes; porque nunca son idénticas consigo mismas y poseen fronteras que se redibujan continuamente en el horizonte. Desde luego, a veces resultan opacas las unas para las otras, pero cuando *logran* ser mutuamente inteligibles no es por virtud de algún metalenguaje compartido al que ambas se pueden traducir, igual que el inglés no se traduce al serbo-croata a través de un tercer discurso que abarque ambos idiomas. Si el «otro» queda más allá de mi comprensión, no es a causa de la diferencia cultural, sino porque, en última instancia, esa persona resulta igual de ininteligible para sí misma[16].

Es importante hacer hincapié en que el lenguaje como *mediación* puede verse distorsionado al convertirse en *mediatización*. No olvidemos su ambigüedad, como tantas cosas propias de la realidad finita del ser humano. Eso tan definitoriamente humano como es la comunicación lingüística también puede verse distorsionado, con lo que acarrea de perversión del *interés práctico* por el acuerdo para ir a parar en ese caso a un patológico interés (técnico) por la manipulación y el dominio de los otros. También el lenguaje puede jugar deshumanizantemente contra el hombre. Afortunadamente, el lenguaje mismo ofrece los medios para el desenmascaramiento de sus usos patológicos —como es el caso, socialmente, de los mecanismos ideológicos, e, individualmente, de la mentira—. Es a través del lenguaje como y donde tienen lugar las distorsiones patológicas de la misma razón, pero es la razón discursiva y crítica la que les puede hacer frente desde el mismo lenguaje. Este, como muestra Apel con especial empeño, es irrebasable. Por eso, pidiéndole prestada la fórmula teológica a Pablo de Tarso, tal como la empleó en su discurso en el Aerópago ateniense, según cuenta el libro de los Hechos de los Apóstoles, para convertir dicha fórmula en paráfrasis de índole antropolingüística, podemos decir que «en el lenguaje nos movemos, existimos y somos —y continuar argumentando con Apel cuando este, en torno a la problemática de la fundamentación trascendental-pragmática, dice que «o Dios o el juego trascendental del lenguaje» y señala a continuación que solo queda remitirnos al segun-

16. T. Eagleton, *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales* [2000], Paidós, Barcelona, 2001, pp. 143-144.

do, para apoyar pretensiones normativas y de verdad, dado que para la razón discursiva está vedado remitirse al primero—[17].

Si el lenguaje es lo condicionante y posibilitante de la cultura y el factor *humanizador* por excelencia, es en él donde se expresa y donde se explicita autorreferencialmente la «contradicción existencial» que define la *naturaleza humana*. Es por el lenguaje como se configuran las polaridades constituyentes de la realidad humana, y es a través de él como afloran a la consciencia para ser objeto de la autorreflexión «excéntrica» del hombre. Tal «excentricidad» —es el concepto con el que Plessner da cuenta del paradójico *trascender la naturaleza perteneciendo a ella*[18]— no sería posible sin el lenguaje, y por ello mismo es el lenguaje el cauce apropiado para acceder a las polaridades constituyentes de la condición humana: naturaleza-cultura, individuo-sociedad, consciente-inconsciente, pasado-futuro, facticidad-idealidad. El lenguaje, mediación universal de lo humano, opera *entre* cada uno de esos polos activando la tensión dinámica entre ellos. Por eso es clave para indagar en la *naturaleza humana* y las contradicciones que van con ella. La afirmación de la condición lingüística del hombre, como característica antropológica fundamental, es congruente con la consideración de la «contradicción existencial» del hombre como núcleo *esencial* de su *naturaleza*. Encontramos que Eagleton así lo acentúa, poniendo de relieve el autotrascenderse de la *naturaleza humana* con palabras que recuerdan la «excentricidad» del hombre subrayada por Plessner, enfatizado como característica emergente de la corporeidad humana, a la que se halla vinculada la lingüisticidad del hombre, con lo que implica de diferenciación específica en contraste con la realidad de las demás especies animales:

> Nuestros cuerpos, al moverse dentro de un *médium* simbólico y al ser de un tipo material específico, poseen una capacidad para ir más allá de sus límites sensibles, para prolongarse en lo que conocemos como cultura, sociedad o tecnología. Somos seres internamente dislocados, criaturas no idénticas consigo mismas o seres históricos precisamente porque nuestra entrada en el orden simbólico —en el lenguaje y todo lo que arrastra consigo— provoca un desajuste, un juego libre entre nosotros mismos y nuestras determinaciones. La historia es lo que acontece a un animal constituido de tal forma que es capaz, dentro de ciertos límites, de determinar sus propias determinaciones. Lo característico de una criatura que produce símbolos es que su propia naturaleza consiste en trascenderse a sí misma[19].

17. K.-O. Apel, «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética» [1972], en Íd., *La transformación de la filosofía* II, Taurus, Madrid, 1985, p. 375, n. 50.

18. Cf. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensh. Einleitung in der pholosophische Anthropologie*, Walter de Gruyter, Berlín, 1965, pp. 288 s.

19. T. Eagleton, *La idea de cultura*, cit., p. 145.

2. IDEALIDAD Y FACTICIDAD EN LA COMUNICACIÓN LINGÜÍSTICA DE LOS HUMANOS

2.1. *De la lingüística a la ética*

Con la aproximación lingüística a la *naturaleza humana* se ha podido profundizar en su carácter *cuasitrascendental*, dado que constituye lo que posibilita y condiciona la realidad humana en toda su complejidad. Tal *naturaleza* —lingüística, pero que a su vez comporta el marco de lo lingüístico— conlleva las condiciones *aprióricas* para la cultura, por su parte gestadas en un largo proceso evolutivo-antropogenético en el que la interacción de lo genético y lo sociocultural, incidiendo a la vez sobre lo psíquico individual en formación, ha posibilitado que fragüe lo *antropológicamente apriórico*. Precisamente por ese carácter apriórico *cuasitrascendental*, la *naturaleza humana*, en la dinámica impulsada por su contradictoriedad existencial y reforzada por las necesidades como fuerza motriz de esa dinámica, de carácter negativo por su índole carencial, apunta de manera no determinista a un *télos*, al fin del despliegue óptimo de sus posibilidades, con lo que supone de lograda respuesta positiva al conflicto existencial y, por consiguiente, de autorrealización humana en las condiciones de una vida emancipada. Parte fundamental de ese *télos* antropológico es el *télos* al que se orienta la interacción comunicativa de los humanos, el cual se expresa en la noción *intencionalmente* utópica de «comunidad ideal de comunicación», polo que responde al «*a priori* de la idealidad» contrapuesto dialécticamente al «*a priori* corporal» al que responde la facticidad del lenguaje. En tensión dialéctica, *idealidad y facticidad* se interpenetran: el ideal comunicativo se anticipa *contrafácticamente* en la comunicación real. En consecuencia, ese *télos* del lenguaje, que puede entenderse como parte de un *télos* antropológico más amplio, es el que nos da la pauta para entender este último como arraigado en una *naturaleza humana* «cuasitrascendental», con sus condiciones aprióricas «cuasidialécticas». Es por ello que de dicha *naturaleza* puede afirmarse igualmente su carácter *existencial-dialéctico*.

Con sus respectivos enfoques sobre la ética del discurso y la acción comunicativa, Apel y Habermas han puesto de relieve que la interacción comunicativa cuenta, como punto de apoyo para hacer valer sus pretensiones de validez, con la *búsqueda del acuerdo* como condición de sentido —lo cual no implica que lo buscado se encuentre—, condición que entraña una dimensión normativa que más allá de la *regla* lingüística, hace de tal búsqueda su imprescindible *imperativo moral*. Apel, concretamente, con su proceder reflexivo trascendental-pragmático, *muestra* los supuestos normativos sobre los que se sostiene la prác-

tica discursiva, haciendo ver cómo, junto con la normatividad lingüística (*reglas*) a la que necesariamente nos atenemos, va *ya* una *mínima normatividad moral* a la que nos ajustamos si efectivamente nos queremos entender unos con otros. De suyo, tal normatividad no la podemos desatender a no ser que no nos importe incurrir en *autocontradicción performativa*; en verdad, no la debemos descuidar si no queremos ir a parar a posiciones incurablemente escépticas o, más allá, cínicas. El núcleo de dicha normatividad radica en el *reconocimiento mutuo* de los hablantes como interlocutores válidos, y desde él se perfila la *norma ética fundamental*, base de la validez de cualquier otra norma moral —en el planteamiento de la ética del discurso—, que apunta a un *deber incondicionado*: el deber de buscar el acuerdo o consenso en torno a la norma en cada caso en cuestión teniendo en cuenta los intereses de todos los afectados y las consecuencias que puedan seguirse para cada uno como efecto de su aplicación.

El imperativo de la búsqueda del consenso —no hay que olvidar que exige el *disenso* siempre que sea necesario en relación a consensos provisionales y falibles—, como norma procedimental *trans-subjetiva*, en virtud del *principio de universalizabilidad* de los intereses, es lo que permite distanciarse de los acuerdos fácticos que tienen lugar en condiciones de asimetría —es decir, injustas— y bajo la prevalencia de motivos estratégicos —en relaciones de dominio—, para someterlos al juicio crítico de la razón ético-discursiva. Ello es posible en tanto que dicha norma apunta a exigencias para un *consenso ideal* alcanzado en condiciones idóneas de simetría en el diálogo y de competencia lingüística en una comunidad ilimitada de comunicación —Habermas la presenta como situación de habla sin relaciones de dominio—. De lo que se trata al tender a ese ideal comunicativo —una comunidad de comunicación que siempre sería humana y, por tanto, ni totalmente transparente ni en absoluta armonía— es de que efectivamente todos puedan participar y disentir, decir su palabra —el punto enfatizado por Dussel en sus debates con Apel[20]—, y a través del disenso lograr nuevos acuerdos en lo que respecta a las cuestiones de verdad y de justicia.

La tensión entre facticidad e idealidad que se revela en la interacción comunicativa remite, según lo formula Apel, desde la normatividad que entraña el discurso, al *a priori de la comunidad de comunicación* como condición posibilitante de todo hablar que pretende el entendimiento mutuo, el cual presupone un *consenso básico* en el que

20. Por ejemplo, en E. Dussel, «La globalización y las víctimas de la exclusión: Desde la perspectiva de la ética de la liberación», en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Culturas y poder. Interacción y asimetrías entre las culturas en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003, especialmente pp. 126 ss.

ya siempre estamos acerca de las reglas de la praxis comunicativa que hacen viables sus pretensiones. Ese *a priori*, cual «*a priori* cuasidialéctico» —de nuevo fórmula de Apel que rompe esquemas tradicionales respecto a lo trascendental y a la dialéctica—, se desdobla en *a priori de la comunidad real de comunicación* a la que de hecho pertenecen los interlocutores y *a priori de la comunidad ideal*, la que se anticipa contrafácticamente en la práctica comunicativa por las mismas pretensiones que se ponen en juego —basta pretender una comunicación exitosa—. Con tal «desdoblamiento» entre esos dos polos de la comunidad de comunicación en su condición apriórica emerge el «postulado del progreso» desde la misma interacción comunicativa. Tanto es así que, para Apel, la norma ética fundamental se prolonga en imperativo igualmente *incondicionado* de colaborar en lo posible a la *aproximación* de la comunidad real a la ideal —no se trata de identificación, de ahí el acento en lo «cuasidialéctico», para mantener la perspectiva de una *dialéctica abierta* que siempre reconocerá un hiato entre lo ideal y lo real, por más que el imperativo exija reducirlo en lo posible—. El *télos* implícito en la acción comunicativa se sostiene, pues, sobre el imperativo *ético* de la realización aproximativa posible —tampoco hay que verla desde la metáfora kantiana de la asíntota, pues no están excluidos ni las regresiones ni el fracaso en la dinámica dialéctica de la comunicación—, tratándose de realizar la comunidad ideal *en* la real, como bien se encarga Apel de enfatizar[21], pues la tarea es acortar distancias entre los dos polos de la facticidad y la idealidad, como polos de la realidad, y no proyectar el ideal a una meta transmundana.

Si de la interacción comunicativa volvemos a la *naturaleza humana* sobre la que se sostiene, estamos en el punto preciso para decir que, más allá o más acá de la condición lingüística que la cualifica esencialmente y que permite acceder a ella, su condición apriórica es *análoga* a la de la comunidad de comunicación. Puede entenderse como *a priori antropológico-existencial* que engloba cabe sí el «*a priori* corporal» al que remitía Apel con su tensión respecto al «*a priori* de la idealidad». El reconocimiento de la *naturaleza humana*, desde un proceder «reconstructivo» que llega al borde de lo «cuasitrascendental» como lo posibilitante condicionante de la realidad existencial del hombre, siempre mediada socioculturalmente, es lo que justifica entender esa *naturaleza* como *a priori antropológico*, lugar ontológico de arraigo de los intereses motrices del hombre y de la cultura, también con una dimensión peculiarmente («transformadamente», dicho en sintonía con la reflexión

21. Cf. K.-O. Apel, «El *a priori* de la comunidad de comunicación…», cit., pp. 407-408.

apeliana en cuanto «transformación de la filosofía») apriórica: *interés técnico, interés práctico e interés emancipatorio*. De este último subraya Apel su dependencia respecto del «*a priori* corporal» —lo activa el sufrimiento—[22], ahora cabe sugerir que junto a ellos, impulsando la tensión autorrealizativa que impulsa la *naturaleza humana*, puede hablarse de un *interés por ser*, a cuyo servicio estaría el interés emancipatorio que desde la autorreflexión regula a los otros dos.

2.2. *La naturaleza humana vista desde el lenguaje como instancia crítico-utópica*

La *naturaleza humana*, como *a priori* antropológico, también señala, análogamente a la comunidad de comunicación con su doble *a priori*, a un *télos*: el de la autorrealización humana, mediada emancipatoriamente. En consonancia con ello cabe hablar de una *antroponomía*, en la que se incluye la normatividad lingüística, y su tensión utópica. Si esta, a través de la normatividad moral que el discurso ético desarrolla desde ella, apunta a las condiciones exigibles para la *vida digna*, condiciones justas en las que se articulan libertad e igualdad, la *antroponomía* de la que hablamos desde la *naturaleza humana*, además de contribuir a perfilar los ideales con función utópica, también implica una normatividad, no centrada en principios normativos de tipo deontológico, sino en *criterios evaluativos* de tipo teleológico. Estos han de operar como medida de *humanidad* lograda y, salvando las distancias, también son relevantes respecto de la realidad cultural que en la *naturaleza humana* tiene su razón de ser. Tal realidad puede ser *humanizante* o *deshumanizante* y respecto a las consideraciones sobre ello la *naturaleza humana* ejerce como instancia crítica insustituible, aunque a decir verdad tendrá que operar más en función de una «antropología negativa» sobre lo que el hombre *no debe ser*, que «positiva»[23]. La antropología filosófica, a la vista de los desarrollos patológicos de lo humano en la trayectoria sociocultural y en la individual, no puede sustraerse a orientar en cuanto a lo que el hombre no debe ser —porque *puede-ser* otra cosa, que es lo que, según sus propias opciones, *debe-ser*: más plenamente *humano*—.

Destacada la *naturaleza humana* como *a priori antropológico* cabe considerar que se ha dado un paso decisivo para rehabilitar su concepto desde nuevas coordenadas: una dialéctica abierta, un trascendentalismo

22. Cf. K.-O. Apel, «¿Ciencia como emancipación? Una valoración crítica de la concepción de la ciencia de la teoría crítica», en Íd., *La transformación de la filosofía* II, cit., pp. 119-120.

23. Cf. P. Gómez, «La antropología filosófica como antropología negativa», en J. Muga y M. Cabada (eds.), *Antropología filosófica*, Luna, Madrid, 1984, pp. 193-207.

transformado, una aproximación lingüístico-hermenéutica desde el paradigma dialógico de la comunicación y un enfoque existencial tensado entre lo biológico y lo cultural. Cabe pensar que así se recupera ese «constructo teórico» —como lo llama Fromm[24]— que es el concepto de *naturaleza humana* como concepto metaempírico que apunta más allá de lo observable para captar esa «x» en la que se concentra el enigma del ser humano desde un discurso ontológico que, sin reducir a dimensiones unilaterales ni apelar a entidades ubicadas en supuestos planos distintos de la realidad concreta de los individuos, puede hablar de *humanidad*, tanto en sentido extensivo —la especie— como intensivo —lo que es propio de cada uno de sus miembros—, de forma que el *pensar lo humano* también se abre a cuestiones metafísicas insoslayables incluso en la etapa que algunos han calificado de postmetafísica.

La noción de *naturaleza humana*, tras profundizar en su carácter radicalmente lingüístico, se nos presenta idónea para una triple función en relación a la realidad del hombre y su cultura, desde su condición de concepto que alude a lo antropológico-existencialmente apriórico, la mencionada «x» posibilitante y condicionante de la realidad del ser humano y su dialéctica multidimensional:

a) Principio explicativo de la realidad (bio-psico-sociocultural) del hombre.

b) Instancia crítica para abordar valorativamente la facticidad humana, desvelando sus desarrollos «patológicos» deshumanizantes.

c) Punto de referencia para pensar la plena *humanización* del hombre y las condiciones *humanizantes* de la cultura.

3. EXPLICACIÓN Y COMPRENSIÓN DEL SER QUE HABLA: DEL SUJETO DEL CONOCIMIENTO A LOS CO-SUJETOS DE LA AUTOCOMPRENSIÓN[25]

Dada la condición lingüística de la *naturaleza humana*, para *pensar lo humano* hemos de contar con lo que el hombre dice de sí mismo, diciéndolo además de muchas maneras. Haber ganado esa perspectiva para la reflexión filosófico-antropológica, con plena consciencia y con todas sus consecuencias es algo que se debe a la hermenéutica como corriente filosófica, con los antecedentes que la hicieron posible, poniendo donde debe estar epistemológicamente el comprender e incluso la

24. E. Fromm, *Ética y psicoanálisis*, [1947], FCE, México, 1957, pp. 36-37.

25. Para lo que sigue, J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, ^{2}2000, pp. 46 ss.

autocomprensión como vía y objetivo indispensables para conocernos a nosotros mismos.

3.1. *Hacia la explicación de lo humano desde el paradigma (prelingüístico) de la conciencia*

Cuando se alcanzan ciertos logros en el campo del pensamiento, llegan a considerarse obvios y, bajo un nuevo paradigma, parece que siempre estuvieron ahí. Pero no es así. También teorías y conceptos, y con ellos nuevas verdades, se abren camino históricamente y *nacen* —digámoslo hegelianamente— en el momento oportuno —el *kairós* griego—, cuando los tiempos están maduros para ello. También eso vale para cómo se ha pensado lo humano. Podemos constatar que en la tradición filosófica siempre ha habido conciencia de la singularidad de la condición humana, incluso se ha manejado desde los comienzos el concepto de *naturaleza humana* para desde él dar cuenta de lo humano como *hecho* y lo humano como *valor*.

Cuando en el ámbito de la cultura griega, la filosofía vino al mundo como *episteme* —saber contemplativo, *teorético*, con pretensión de ser conocimiento universal, de lo necesario, por causas y desde los principios—, la realidad humana pasó a ser considerada como ente entre los entes —*las cosas que son*— en el marco de un paradigma en el que la ontología, especialmente sistematizada por Aristóteles con sus teorías hilemórfica y de potencia-acto, más su tratamiento de las *categorías* (categorías del ser, ya establecidas desde el lenguaje a partir de lo que supone el reconocimiento de que «el ser se dice de muchas maneras») es el marco en el que directamente se plantean las cuestiones metafísicas. No obstante, la singularidad humana no deja de aparecer, ya desde los presocráticos, pero llegando a ser patente con la concepción dualista de Platón y su consiguiente visión de la inmortalidad del alma, una vez liberada de la «cárcel» del cuerpo, y más tarde con los acentos aristotélicos sobre el «animal racional» o el *zoón politikón*. A ellos corresponde un saber especial, más allá de la ontología, el de la ética y la política, orientados hacia la *vida buena* de los individuos y hacia la justicia de la *polis* —esencialmente correlacionadas—. Así, junto a una ontología que se constituía en el núcleo de la *episteme*, la misma inquietud metafísica que anidaba en ella llevaba a otro tipo de saber, *práctico*, prudencial, donde lo que Aristóteles ensalzó como *phrónesis* apuntaba a una indispensable *sabiduría* en torno a las cuestiones atinentes a todo lo relativo al *sentido* de la existencia, empezando por la justicia que ha de regir la vida en común[26].

26. Cf. páginas de Dora E. García sobre «La *phrónesis* aristotélica» en su obra *Liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*, Plaza y Valdés, Méxi-

En la transición renacentista hacia la modernidad, dos factores complementarios actuaban de consuno para ir a desembocar a la instauración de un nuevo paradigma bajo el que también los asuntos humanos pasarían a verse bajo nueva luz: *giro antropológico del Renacimiento*. Uno de ellos es el humanismo, propiciando, de la mano de la recuperación laica del legado grecolatino, el giro desde el teocentrismo de la cristiandad medieval hacia el antropocentrismo que sería propio de la conciencia moderna. El otro, desde la misma filosofía nominalista de la Baja Edad Media, es el empuje del saber sobre la naturaleza hacia la ciencia experimental, distanciándose del modelo de la *episteme* griega a través de la *revolución copernicana*[27], dando lugar a una nueva visión del universo —el paso del geocentrismo al heliocentrismo, con importantes consecuencias para la imagen del hombre sobre sí mismo, cosmológicamente «descentrado» a la vez que se acentúa el antropocentrismo del hombre como *valor*—, y de la transición al modelo galileano, hipotético-deductivo, como clave epistémica de la nueva ciencia. El solapamiento de esos dos factores es el que se produce en los momentos en que arranca la filosofía moderna, retomando el *principio de autonomía de la* razón, recogiendo el impulso humanista en la *metafísica de la subjetividad* que le será propia, e iniciando con ello un quehacer filosófico en el que el nuevo saber emergente, valorado como científico frente a la desvalorizada escolástica de la filosofía medieval, toma a la nueva ciencia como modelo, empezando por la matemática como «plantilla» primera de un saber que busca afianzarse sobre nuevo fundamento.

El nuevo *paradigma de la conciencia* tendrá su centro de gravedad en la *metafísica de la subjetividad*, con «puerta de entrada» o saber fundamental en la gnoseología, en una teoría del conocimiento que asegure las bases del saber partiendo de la misma conciencia del sujeto —lo del *fundamento* tendrá en primera instancia su solución onto-teo-lógica poniéndolo en Dios mismo, racionalistamente «demostrado»— para hacer frente a la erosión del escepticismo, que amenaza con bloquear las respuestas al requerimiento metafísico por el *sentido* de la existencia —la cuestión filosófico-antropológica que siempre late al fondo—. Movimientos como el de la Reforma luterana en el campo religioso, o como el que lleva a la consolidación del Estado moderno en el campo político, con las teorizaciones al respecto producidas por el iusnaturalismo en torno a la soberanía o por Maquiavelo con su nuevo enfoque sobre

co, 2002, pp. 104-111.

27. Cf. T. Kuhn, *La revolución copernicana* [1975], Ariel, Barcelona, 1978.

la policía como esfera autónoma, también dejan sentir sus hondos efectos en la manera en que el hombre se ve a sí mismo en la modernidad[28].

Teniendo carácter experimental, la nueva ciencia de la modernidad, nace y se desarrolla en estrecha alianza con la técnica —lo que a la postre llevará a Gadamer a hablar, dado ese estrecho maridaje, de «empresa científica»[29]—. La ciencia proporciona poder y necesita poder (proyectos, estrategias de investigación, financiación, etc.). Será su convergencia con la realidad del Estado nacional —interés político y militar por esa ciencia aliada con la técnica— y con la dinámica económica del capitalismo la que modifique la producción misma de conocimientos, así como, por el impacto social y económico de la ciencia, la orientación de la cultura en su conjunto: Occidente se encaminará hacia una civilización científico-técnica en el mismo proceso en que ese expande imperialistamente su hegemonía política y económica. Es en ese contexto en el que destaca el ideal tecnocrático para la sociedad moderna emergente que Francis Bacon plasmó en su *Nueva Atlántida*, escrita como novela utópica según estilo de la época, como correlato a su obra epistemológica *Novum Organon*, en la cual, además de sus propuestas inductivistas, sobresale su concepción del conocimiento científico como factor de dominio de la naturaleza —según interés técnico evidente—[30].

El dominio de la naturaleza en la perspectiva de Bacon se plantea, como bien sabemos, en beneficio del hombre, mas lo que queda oculto para el mismo Bacon es el riesgo —confirmado tantas veces— de que la voluntad de dominio ahí operante pase al dominio del hombre sobre el hombre utilizando el conocimiento científico y los medios tecnológicos de manera perversa hasta invertir los fines con los que en principio se asociaban. A eso se añade con el tiempo cómo el mismo dominio de la naturaleza sin trabas, movido por los intereses económicos que además financian la *empresa científica*, se vuelve contra la naturaleza y, por ende, contra el hombre mismo en forma de destrucción medioambiental y agotamiento de recursos. Será cuestión decisiva que afecte a la imagen del hombre acerca de sí mismo en su relación de dominio con la naturaleza, la cual supondrá exagerar de manera distorsionada la manera en que el hombre trasciende la naturaleza para situarse «por encima de ella» olvidando que es parte de la misma.

Por el lado de la filosofía, bien sabemos el papel crucial de Descartes para consolidar el nuevo *paradigma de la conciencia*, retomando

28. Cf. C. Altini, *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2005.

29. Cf. H.-G. Gadamer, «Teoría, técnica y práctica. La misión de una nueva antropología», en H.-G. Gadamer y P. Vogler, *Nueva antropología* I, Omega, Barcelona, 1975, p. xxii.

30. Cf. F. Bacon, *Novum Organon* [1620], Orbis, Barcelona, 1984, pp. 81 ss.

desde su planteamiento racionalista la idea aristotélica de una *filosofía primera*, la cual se construye desde la autonomía de la razón —queda atrás aquella (no)autonomía a medias que propugnó el tomismo con su modo de entender las relaciones entre fe y razón—, para afirmar la primacía de la conciencia, momento fundacional de la *metafísica de la subjetividad*. Explicado el hombre en base al dualismo entre *res cogitans* y *res extensa*, mientras que esta segunda se queda para ser abordada como realidad material según parámetros del mecanicismo imperante en la ciencia del siglo XVII, la otra realidad sustancial del ser humano es la que se revaloriza como la propia de su condición de *sujeto*, subjetividad que se gana afirmándose a sí misma en la intuición originaria del «pienso, luego existo», constituida en la primera verdad clara y distinta —la evidencia de la autoconciencia—, a la que le ha de seguir *la verdad del fundamento* una vez «demostrada» la existencia de Dios como garante de un conocimiento verdadero[31].

Derrotado (presuntamente) el escepticismo en la batalla que empezó con la duda metódica, el conocimiento, ya sobre base firme *gracias a Dios* —desterrado el «genio maligno» como inductor de insalvable engaño—, puede extenderse deductivamente en el edificio de la ciencia, habida cuenta de los cimientos ofrecidos por una *fundamentación metafísica* que gravita sobre el sujeto mismo y su autoconciencia. Filosofía y ciencia se ven así unitariamente articuladas en su andadura, aunque está sembrada la semilla de un doloroso distanciamiento futuro. Igualmente, el antropocentrismo humanista encuentra fruto maduro en el cartesiano *sujeto del conocimiento*, autoafirmado en su autonomía a la vez que se apoya en la autonomía de la razón. No obstante, como se muestra en las dificultades de Descartes, a pesar de todos sus méritos al pensar la subjetividad en la tensión entre finitud e infinitud —«Dios que viene a la idea» de Lévinas—, sobre todo al tratar de resolver los problemas que plantea su dualismo tan acusado para una concepción del hombre que no puede quedar en una visión escindida, o en la imagen de un sujeto aislado en su solipsismo, su planteamiento respecto a la subjetividad presenta déficits, junto a sus logros, que necesitarán un largo recorrido para ser subsanados.

Por la parte del empirismo, el pensamiento de la modernidad toma derroteros que, por un lado, aproximan la reflexión a la concreta realidad humana, a sus dimensiones experienciales, pero, por otro, enfilan con su tendencia antimetafísica hacia un positivismo en el que, dando la palabra a las ciencias en detrimento de la filosofía, al final lo que queda para pensar lo humano son planteamientos reduccionistas de corte cien-

31. Cf. R. Descartes, *Discurso del método* [1637], Trotta, Madrid, 2018; Íd., *Meditaciones metafísicas* [1642], Alfaguara, Madrid, 1977.

tificista. Tras Hobbes y Locke, Hume lleva el empirismo a su punto álgido de la mano de su fenomenismo y de su escepticismo. Frente a las pretensiones racionalistas de fundamentación en sentido fuerte y de verdad absoluta, para los empiristas, que con Hume acentúan el rechazo de todo innatismo en el que apoyarse para ganar certezas, la estrategia cognoscitiva pasa por convivir con el escepticismo. Las ciencias mismas no las apreciará Hume como portadoras de verdades definitivas, sino como portadoras de explicaciones sobre *fenómenos* que, mientras nos den rendimiento, aceptamos *como si* fuesen verdaderas[32]. El caso es que dichas explicaciones sean útiles y ayuden a entender la *naturaleza humana*, algo que a los empiristas les interesa especialmente. Desechando la posibilidad de fundamentación última del conocimiento, o de las normas morales, el empirismo se conforma con una *justificación pragmática*. Esa pretensión rebajada es congruente con una visión de la realidad humana alejada de todo esencialismo, en la que el yo —al igual que ocurre con Dios y el mundo— no se piensa como realidad sustancial, de modo que la unidad del sujeto es reemplazada por la fragmentariedad del «haz de percepciones» desde el que se mueve su conocimiento del mundo. Sin unidad sustancial del yo, la conciencia, como conciencia moral, no puede permitirse apoyarse en una ética cognitiva, sino que lo tiene que hacer en el sentimiento, como lo realza el emotivismo moral. Anticipándose a la «inteligencia emocional» de Goleman, por ejemplo, el empirismo acumula un interesante bagaje de teorías explicativas sobre diferentes aspectos de lo humano, pero de entrada se cierra el camino de la reflexión metafísica en la que aforan y se abordan las cuestiones de *sentido*.

Es en el planteamiento trascendentalista kantiano donde se cruzan las líneas encontradas de racionalismo y empirismo. Aplicando a la razón crítica la necesaria dosis de autocrítica para *mostrar* las condiciones de posibilidad —aprióricas— que hacen posible la experiencia y el conocimiento, y ello desde el nivel de la sensibilidad hasta el de la razón, pasando por el entendimiento. Partiendo —frente a los racionalistas— de que no hay conocimiento (teórico) sin experiencia, puesto que esta es condición y a la vez límite de dicho conocimiento, Kant vuelca todo su análisis en mostrar —y en este lado frente a los empiristas— que la misma constitución de la experiencia sensible como tal ya requiere el concurso activo del sujeto con las intuiciones puras de espacio y tiempo que aportan sus estructuras cognitivas, como en el nivel del entendimiento hará con las categorías, o en el de la razón con las ideas. Con tal proceder, Kant, a la vez que intenta salir de la «casa inhabitable» que es el escepticismo empirista, pone coto a los excesos racionalistas, po-

32. Cf. D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana* [1739], Editora Nacional, Madrid, 1977, pp. 414 ss.

niendo negro sobre blanco los límites de ese conocimiento condicionado por la misma experiencia que lo hace posible y llevado a cabo por una razón que es finita.

La exigencia de ser consecuentes con la finitud de la razón es la que pone punto final a la metafísica tal como venía plateándose, la tradicional y la moderna, pretendiendo ser una ciencia como las demás. No puede serlo. Pero tal conclusión de la *crítica de la razón pura* no acaba con toda metafísica, pues esta se sitúa en el campo de la *razón práctica* como el campo propio del pensamiento metafísico como *metafísica moral*. Si junto al subrayar la finitud de la razón, Kant pone de relieve la dimensión trágica de la existencia humana, es la razón práctica con su metafísica moral a partir de lo que supone el *faktum* del imperativo categórico y de los postulados que lo acompañan para sostener el *sentido* de la vida moral, la que abre la vía para un pensamiento de la finitud que modula la *metafísica de la subjetividad* para hacerla capaz de afrontar la pregunta sobre *qué es el hombre* habiendo dado respuestas consistentes a las preguntas previas sobre *qué puedo conocer, qué debo hacer y qué me cabe esperar*[33].

Kant, con su idealismo trascendental, alcanzó varios objetivos —no definitivos, pero sí de la máxima importancia— a la vez. Resituó el *paradigma de la conciencia* en clave de finitud y la *metafísica de la subjetividad* en clave de razón práctica, si bien es verdad que no dejó atrás el solipsismo metódico, ni un planteamiento teodiceico al que siguió recurriendo con el postulado de la existencia de Dios. Tampoco pudo llegar —era pronto para ello— a todo lo que implica *la mediación lingüística* de la razón, el lenguaje como condición trascendental por excelencia. Pero hay que reconocerle entre sus muchos méritos la clarificación que consiguió de las relaciones entre filosofía y ciencia, y dentro del campo filosófico la meridiana redefinición de la metafísica, frente a la metafísica dogmática a la que derivó el racionalismo y frente a la antimetafísica del empirismo, como *metafísica moral*, lo cual redundaba en bien de la metafísica, de la reflexión ética y del pensamiento filosófico-antropológico, siempre a vueltas con la problemática del *sentido*.

Bien conocida es la eclosión filosófica tras de Kant, protagonizada por el idealismo alemán. Pero en lo que se refiere a la compleja relación entre filosofía y ciencia desde el siglo XVIII hasta nuestros días, Habermas —con un punto de exageración— se atreve a decir que, aun habiendo filosofía de la ciencia como disciplina en auge, «después de Kant

33. Tras poner a la metafísica en su sitio con relación a la ciencia, con estas cuestiones, anticipando su metafísica moral en la *Crítica de la razón práctica*, viene a cerrar Kant su *Crítica de la razón pura* [1781/1786], Alfaguara, Madrid, 2002, p. 630.

la ciencia ya no ha sido pensada desde una perspectiva filosófica»[34]. La razón de ello estriba en la contaminación cientificista y en el positivismo en que se tematiza la autocomprensión cientificista de la ciencia y de la propia filosofía, que impiden plantear adecuadamente, desde la diferencia, las relaciones entres ellas, lo cual es asunto que afecta de lleno al pensamiento filosófico-antropológico, como se puede apreciar en los enfoques reduccionistas —siempre bajo el falso ideal de una «ciencia unificada»— a la hora de abordar la realidad humana. En dos gigantes del pensamiento de indudable eco en la reflexión antropológica encontramos la confusión entre filosofía y ciencia que se convierte en un lastre para sus respectivas obras, originando malentendidos de los que costará mucho trabajo sacar su valiosa herencia de pensamiento. Nos referimos a Marx y a Freud, los cuales sucumbieron en parte a lo que era el clima positivista de la época —recordemos el eco de Comte—.

En el siglo XIX cualquier saber que se presentara en la escena pública, incluso más allá de los círculos académicos, tenía que ser científico, y ello tomando como modelo las ciencias de la naturaleza. Así, Marx se vio pillado por cierta confusión epistemológica respecto a su propia obra: por una parte, propugna, ya desde los *Manuscritos*, una «ciencia social unificada», pero, por otra, su pensamiento, como dialéctico que es, incluso en el materialismo histórico como teoría crítica de la sociedad y su dinámica, no es reducible a mera ciencia. Tiene Marx una incuestionable y fructífera dimensión científica, de análisis y estudio empírico, pero su enfoque dialéctico y, con él, su perspectiva expresamente crítica respecto a la realidad social y a su base económica ya implica una determinada concepción antropológica y un punto de vista ético —el que permite su discurso sobre la «alienación humana» desde el comienzo hasta las páginas sobre el «fetichismo de la mercancía» en *El Capital*, cargadas de honda reflexión filosófico-antropológica junto al análisis socioeconómico[35]—. Su pretensión praxeológica de corte revolucionario también excede lo que la ciencia admite en su campo[36]. Así, por consiguiente, el pensamiento de Marx despliega dimensiones de las más valiosas más allá de la ciencia en la que en principio quiere ubicarse.

Freud, de forma parecida, igualmente trata de presentar su psicoanálisis como una psicología científica, dotándolo para ello de una base materialista a cuya construcción se aplica con una teoría de los instintos que permitiera dar cuenta de la dinámica psíquica desde su apoyatura

34. J. Habermas, *Conocimiento e interés* [1968], Tecnos, Madrid, 1982, pp. 12-13.
35. Cf. K. Marx, *El Capital. Crítica de la economía política* I [1867], FCE, México, 1959, pp. 36 ss.
36. Cf. A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis* [1967], Siglo XXI, México, 2003.

fisiológica. Pero tampoco Freud puedo quedarse en el marco de la mera ciencia, y menos aún de la ciencia entendida al modo positivista como le llegaba del siglo XIX. Su mismo concepto de *pulsión* encierra connotaciones que desbordan la noción de instinto. Y desborda lo científico experimental su tarea psicoanalítica, desarrollada a partir de la *interpretación de los sueños* como tarea hermenéutica para desvelar a través del lenguaje onírico lo que su simbolismo puede decir acerca de lo inconsciente, resultado de la represión del *Ello*, como lugar en el que la relación entre lo patente y lo latente aporta claves para pasar de los síntomas a las causas de ciertas patologías psíquicas. La compleja construcción freudiana de la estructura del psiquismo humano en términos de *Ello, Yo y Superyó*, su visión acerca de su dinámica entre los polos de lo consciente y lo inconsciente, su acceso al comportamiento humano mediando el carácter de los individuos y su análisis de las relaciones entre el individuo y su entorno de relaciones —la familia en primer lugar—, hasta llegar a una amplia perspectiva sobre la cultura y su incidencia en las vidas humanas, implican un pensamiento que de ninguna manera es anticientífico, como a veces se ha querido presentar desde posiciones positivistas presentes en el campo de la psicología, pero que sí es cierto que va más allá de lo científico, a pesar, también en su caso, de la autoubicación epistemológica de su autor[37].

Mención aparte, aunque sea sucinta, merece Hegel, que intentó ganar la partida al positivismo que veía difundirse en su época, sobrepujándolo. Yendo más allá de las escisiones que, como expresión de «conciencia desgraciada», acompañaban a la filosofía con el criticismo kantiano, aun con todos sus méritos, Hegel pretende reconstruir la filosofía como sistema, haciéndose cargo de la crítica en su enfoque genético-histórico, y acogiendo las ciencias como *momentos* de ese saber de la totalidad que ha de ser la filosofía como «ciencia especulativa». Es en este sentido, como se muestra en el mismo hablar de «ciencia» en que se vuelve a cierta confusión, por más que la dialéctica hegeliana intente superar, pero no anular la diferencia, y aunque al considerar esa ciencia filosófica como «especulativa», deje claro que no es experimental ni parcial como las demás ciencias. La filosofía pretende a través del sistema la verdad de la *totalidad* de lo real —«lo verdadero es el todo», como se afirma en las páginas iniciales de la *Fenomenología del Espíritu*[38]—, yendo implícito en ello el reganar una visión metafísica de la realidad como historia, a través de la cual se exprese en el lenguaje conceptual

37. Cf. G. H. von Wright, *Explicación y comprensión* [1971], Alianza, Madrid, 1979, especialmente p. 25, n. 27 y p. 191, n. 26.

38. Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu* [1807], FCE, México, 1966, p. 16.

de la filosofía especulativa el *sentido* de esa totalidad —el *sentido* de las existencias de los individuos queda reducido a ser considerado en función de la totalidad, lo cual será el gran problema de la magna historiodicea hegeliana, puesto de relieve desde Kierkegaard y Nietzsche hasta Benjamin y Lévinas—.

Tras la muerte de Hegel, su sistema se muestra de inmediato como insostenible. La disputa en torno a la herencia del maestro —el «último de los grandes maestros», al decir de Habermas—, con la izquierda hegeliana abriendo camino a la filosofía como crítica una vez que el sistema total se evidencia inviable, y sus herederos por la derecha refugiándose en la filosofía del derecho sobre todo, no evitó que por uno y otro lado se vieran afectados por lo que culturalmente pesaba: el positivismo como teorización de un cientificismo, y este no conformado solo como posición epistemológica en torno a la razón científica y las cuestiones de método, sino como fe en la ciencia, más allá de lo que una racionalidad crítica debía asumir respecto al conocimiento científico[39]. De hecho, cuando las ciencias humanas empiezan a emerger como criaturas posthegelianas, lo hacen bajo la presión de ese positivismo, lo cual, entre otras cosas por arrebatar más espacio epistémico a la misma filosofía, agudiza el debate sobre las relaciones entre la filosofía y las ciencias, incluyendo las nuevas que van apareciendo como tales: historia, psicología, sociología, economía, etc. Todavía Husserl, percatándose del problema, no atinará del todo con la solución con su pretensión de la filosofía como «ciencia estricta»[40].

3.2. *La comprensión de lo humano desde el paradigma del lenguaje*

Afortunadamente, el positivismo no tuvo —ni hay que dejarle hoy— la última palabra, y desde la filosofía y las llamadas *ciencias humanas* —nacieron también con la señal de cuño hegeliano que suponía ser denominadas «ciencias del espíritu»— se fue reaccionando en contra. Es en esa tarea en la que cobró un papel de la máxima relevancia el surgimiento y desarrollo de la hermenéutica, lo cual sería de enorme importancia no solo para abordar las cuestiones epistemológicas en discusión, sino para abrir nuevos caminos para la reflexión filosófico-antropológica[41].

39. Cf. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* [1985], Taurus, Madrid, 1989, pp. 37 ss.

40. Cf. E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* [1954], Crítica, Barcelona, 1991.

41. Cf. H.-G. Gadamer, «La cultura y la palabra» [1981], en Íd., *Elogio de la teoría*, Península, Barcelona, 1993, pp. 7-21; e Íd., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* [1960], Sígueme, Salamanca, 1977, especialmente pp. 461 ss.

Con el despegue de la hermenéutica aparece la distinción entre *ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu*, promovida por Droysen y posteriormente consolidada por Dilthey, el cual tuvo el acierto de adjudicar a las primeras la *explicación* como su proceder característico, mientras que ponía en la *comprensión* lo propio de las segundas. Así, cada uno de esos dos tipos de ciencias apuntaba a un objetivo distinto diferenciándose en su *objeto*. Hará falta que después se flexibilizara la rigidez que aún presentaba el enfoque de Dilthey, lo cual se conseguirá a partir de aportaciones de la hermenéutica posterior, siendo fundamental la obra de Gadamer, así como de otras corrientes como es el caso del pragmatismo a través de la obra de Peirce. Tal flexibilización es la que se consigue reconociendo que la *explicación* es lo específico de las ciencias naturales y que la *comprensión* es lo propio de las ciencias humanas, mas para insistir a la vez en que ambos procedimientos han de mediarse —se median, de hecho, tal como operan las ciencias—. Tal mediación hay que llevarla al terreno de cada uno de esos campos epistémicos mostrando cómo la *explicación* ya supone comprensión y que toda *comprensión*, si no quiere ser ciega, requiere de explicación. Una cuestión clave por aclarar es la relativa a cuál es la adecuada explicación en cada caso pertinente, pues además de la explicación «causal» como tipo usual en las ciencias experimentales o de la naturaleza, está la explicación «cuasicausal» como un tipo de explicación que incorpora consideraciones teleológicas en tanto es relativa a procesos donde intervienen humanos, no deterministas, por tanto, en tanto que las intenciones y motivos de acciones de los sujetos, incluso para formar tendencias sociales o históricas de conjunto, son relevantes. Eso, que Von Wright abordó con singular lucidez en su clásica obra sobre *Explicación y comprensión*, es lo que retoman autores como Apel y Habermas para profundizar en la relación entre científica y hermenéutica desde esa perspectiva de la necesaria mediación[42].

La hermenéutica que ha facilitado esa mediación entre ciencias supuso poner en juego en la filosofía esa misma mediación, añadiendo a la que se promueve entre las ciencias la que hay que llevar a cabo constantemente entre ellas y la filosofía. En este caso sucede además que se modula lo que resulta del giro lingüístico-pragmático de la filosofía contemporánea hasta llevarlo a la transformación del paradigma de la conciencia propio de la modernidad en un nuevo *paradigma dialó-*

42. Cf. K.-O. Apel, «Científica, hermenéutica y crítica de las ideologías. Proyecto de una teoría de la ciencia desde la perspectiva gnoseoantropológica» [1971], en Íd., *La transformación de la filosofía* II, Taurus, Madrid, 1985, pp. 91-120; J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales* [1982], Tecnos, Madrid, 1988, pp. 88-123 («El dualismo de ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu»).

gico del lenguaje. Desde este queda subrayado como elemento-marco de la reflexión que el pensamiento filosófico tiene que aspirar no solo a la construcción de alguna suerte de ontología, como categorización de la real que hoy no puede ser sino a partir del diálogo con las ciencias, llevando el conocimiento a una órbita distinta de la propia de cada una de ellas, siempre parcial, sino que ya para esa misma ontología, además del punto de vista explicativo de conocimientos con criterios de objetividad, hay que incorporar lo propio del punto de vista de los sujetos que, en tanto tales, se desenvuelven en la misma realidad que culturalmente *humanizan*. Y eso lo hacen desde la mediación universal que es el lenguaje, es decir, imprimiendo a las acciones y a los resultados de las mismas, incluyendo, claro está, los que se o*bjetivan* en creaciones de cultura, desde la economía hasta las religiones, las cuales exigen siempre la palabra de esos mismos sujetos para esclarecerlas en su sentido al necesariamente incorporarlas a la reflexión sobre el ser humano y el mundo en el que se ubica. Es decir, la ontología misma ha de ser *hermenéutica*, como expresamente señala Ricoeur, pues sus categorías también han de ser las que emergen de lo que los sujetos, no aisladamente desde irreales posiciones solipsistas, sino desde la interacción comunicativa en la que están inmersos, dicen del mundo y de sí mismos y han dejado *dicho* en sus documentos de cultura.

Una *ontología hermenéutica* por supuesto que ha de incorporar las necesarias explicaciones de todo tipo para que la misma interpretación de las realidades humanas a través de lo que transmite el *decir* y ha quedado *dicho* culturalmente en lo que se nos ofrece como «textos» sea adecuada, es decir, mediada por la imprescindible crítica para que la comprensión de la realidad, realidad humanizada, sea correcta. Es así como se abre paso una adecuada comprensión, que cuenta —como Gadamer plantea— con los presupuestos desde los que siempre opera una *razón situada*, mediada culturalmente por lo mismo que piensa y se expresa lingüísticamente, siendo capaz también de discriminar entre presupuestos insoslayables y prejuicios eliminables —como Ricoeur reclama desde su *hermenéutica crítica*—. Todo ello es especialmente relevante para *pensar lo humano* propio de la reflexión filosófico-antropológica, la cual, como la filosofía en general, tiene que tener en cuenta que los «materiales» que le llegan para interpretar y comprender la realidad no le llegan como los de sujetos aislados que dicen algo sobre sí y el mundo, sino como lo que dicen *co-sujetos* en interacción comunicativa, siendo esa realidad de co-subjetividad, que para nada merma lo individual de la subjetividad, sino todo lo contrario, la que una antropología filosófica eleva al primer plano de su discurso sobre lo humano.

Somos sujetos siendo co-sujetos, como desde la realidad del lenguaje se hace patente. Por ello, dando un paso más, cuando tratamos de expli-

car y comprender nuestra realidad mediando esos dos enfoques, como es obligado porque *el objeto es sujeto*, y sujeto que habla, es decir, *co-sujetos* en diálogo cuando hablan en serio, se nos plantea la necesidad de llevar esa comprensión a la primera persona, de la forma reflexiva que ello exige: se trata de poner en juego, con todas las cautelas de una hermenéutica crítica, pero con la osadía de una reflexividad del yo (y colectivamente del nosotros, que ha de ampliarse hasta incluir a los otros…) que se pregunta sobre el *sentido* de la *propia existencia*, la que en su problematicidad es intransferible y en la demanda de respuesta, insoslayable. Con ello, la ontología hermenéutica entra en el ámbito de la metafísica, la cual ya no puede ser propuesta al modo de la que acompañaba al paradigma clásico del ente como ontología, ni al modo de la que se elaboró desde el paradigma de la conciencia fundamentalmente como teoría del conocimiento, sino como esa «filosofía primera» que, al modo levinasiano, se identifica como ética —aunque ya no asimilada a la metafísica moral kantiana, con los supuestos teodiceicos de su teísmo moral—. *Pensar lo humano* desde la finitud de la razón, en una reflexión filosófico-antropológica consecuente, requiere hacerlo *ateísticamente*[43].

43. Cf. E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* [1966], Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 76 ss. («Separación y discurso»). Cf. P. Pérez Espigares, «Emmanuel Lévinas: ¿Por qué una metafísica 'a-tea'? Una lectura de *Totalidad e infinito*»: *Pensamiento*, 259 (2013), pp. 275-299.

4

HOMO OECONOMICUS. DEL «ANIMAL LABORANS» AL *HOMO FABER*

1. PRODUCCIÓN ECONÓMICA Y DINÁMICA CULTURAL

1.1. *La relación hombre-naturaleza: el trabajo en el metabolismo para la supervivencia*

Junto a la comunicación como uno de los pilares del edificio cultural que se levanta según las potencialidades y necesidades de la *naturaleza humana*, tenemos el trabajo, o la producción económica si lo contemplamos desde un punto de vista sistémico, el cual no ha faltado en ningún grupo humano desde que aquel lejano *Homo habilis* se puso a fabricar instrumentos en aquella «protocultura» con la que despegó la vida de la especie. Podíamos haber hablado del *homo faber*, pero dejemos tal expresión, muy del gusto de Benjamin Franklin, para el *Homo sapiens* y sus muy sofisticadas técnicas para la producción económica, pues de economía se trata en cualquier caso: de producción y administración de recursos, normalmente escasos, para asegurar la supervivencia en la casa —*oikos*— en las que nos damos unas normas —*nomos*— para organizar la distribución de cargas y beneficios que haga posible la vida en común desde su base material.

En el proceso evolutivo constituyó, ciertamente, un hito fundamental el paso hacia la fabricación de instrumentos, el cual iba a modificar totalmente la relación con la naturaleza de los «protohumanos» que lo dieron. Ese intercambio hombre-naturaleza, en el cual el ser humano se adapta a esta pero transformándola activamente —*adaptación dinámica*— a fin de conseguir lo necesario para su supervivencia y, asegurada esta, para una vida en condiciones más favorables, es desde entonces un rasgo exclusivo y distintivo de la existencia del hombre, constituyente a su vez de su mundo cultural. Este se ve condicionado en cada caso

por lo que el filósofo Carlos París llamó la «tecnosfera», en cuanto ámbito estructurado de la acción instrumental humana[1] —la que al cabo del tiempo se modifica para ser lo que algunos llaman el *tercer entorno*, el que recubre la Tierra (*primer entorno*) y las redes de instituciones de las diferentes sociedades (*segundo entorno*) como consecuencia del impresionante desarrollo de las tecnologías de la información y comunicación—[2].

Por las mismas condiciones de la *naturaleza humana*, el hombre y su cultura no pueden desentenderse nunca de ese «metabolismo» con la naturaleza —así lo llamaba Marx— necesario para el sostén de la vida humana, sujeto siempre a determinadas circunstancias y límites que el entorno natural impone. Dada esa *naturaleza humana*, las culturas desarrolladas por los humanos no pueden hacerlo sin contar con las condiciones naturales del hábitat biológico en que se desenvuelve cada una de ellas, hábitat que en cada caso resulta *culturizado*. La naturaleza siempre comporta constricciones, las cuales el desarrollo técnico procura desplazar o aminorar —no se pueden nunca eliminar del todo—, ya que permite intensificar la producción de bienes cuando los métodos extensivos han llegado a su tope. Pero la naturaleza, cuando se sobrepasan los límites que conlleva, hace valer sus «leyes» y pasa factura en forma de crisis ecológicas, las cuales pueden dar al traste incluso con grandes civilizaciones cuando la producción, rebasando el «punto de los rendimientos decrecientes», va más allá del límite de las reservas energéticas de un ecosistema. La misma *revolución neolítica* fue el salto hacia delante, por innovación técnica, ante una crisis ecológica de grandes repercusiones culturales. Hoy estamos ante una gran crisis cuyo elemento nuevo, entre otras cosas por la escala de la civilización tecnológica en la que estamos, es su dimensión planetaria en el contexto de la globalización.

En el «metabolismo» con la naturaleza que toda sociedad lleva a cabo es parte fundamental el trabajo de sus miembros para obtener los recursos y bienes que les son necesarios. Por ello, puede decirse del trabajo que es el cauce por el que cada individuo se inserta en ese proceso de intercambio con la naturaleza que lleva a cabo toda sociedad, a tenor de las pautas culturales diseñadas para ello. El trabajo supone siempre una dosis de esfuerzo humano y desde esa característica fundamental incide decisivamente en la configuración de la realidad humana, tanto individual como colectivamente. La actividad laboral siempre se en-

1. Cf. C. París, *El animal cultural. Biología y cultura en la realidad humana*, Crítica, Barcelona, 1994, pp. 168 ss.

2. Cf. I. Echeverría, *Los señores del aire. Telépolis y el Tercer entorno*, Destino, Barcelona, 1999.

marca en un modo de producción que, con sus estructuras y dinámica propias, funciona a nivel social. El modo de producción de cada sociedad señala la *zona limítrofe*, de intersección, entre el ámbito de la naturaleza y el de la cultura. La producción, encaminada a la obtención de energía y bienes para la vida humana —en último término, como en física, todo se traduciría en energía—, depende, por un lado, de factores naturales (materias primas, circunstancias geográficas, clima, etc.), y, por otro, de factores culturales (demografía, organización social, relaciones de producción, instituciones, etc.), pero en todo caso no puede dejar de emprenderse. La actividad productiva es impostergable para toda sociedad, puesto que hay necesidades en las vidas de los individuos —supervivenciales— a las que atender de manera imperiosa. Esa actividad productiva, además, es actividad *económica* organizada, con menor o mayor complejidad según la sociedad de la que se trate, pero siempre sometida a reglas de organización social del trabajo y a normas reguladoras del modo de intercambio de bienes en lo que, desarrollado a mayor o menor escala, sea el mercado que en cada caso funcione como institución del ámbito económico. La actividad económica incide de lleno en las *relaciones sociales*, y al revés, las cuales no dejan de estructurarse como *relaciones de poder* (desde el nivel *microfísico*, que diríamos con Foucault, hasta aquel en el que de forma explícita se estructuran como *políticas*).

Además de las tareas estrictamente de producción es, pues, fundamental para la vida humana en las respectivas sociedades con sus culturas cómo se organice, más allá de la producción de los bienes, su distribución y consumo, habida cuenta respecto a la mayoría de ellos de la situación de escasez —o por no abundantes en la naturaleza o por no disponibles para su obtención como se desearía— que da lugar a que la actividad social en torno a ellos sea, en el pleno sentido de la palabra, *económica*. Puede añadirse que en todo sistema económico se trata de obtener el máximo de bienes (*output*), con el mínimo de esfuerzo (*input*). Por un lado, el ser humano implicado de lleno en ese proceso mediante su trabajo y, por otro lado, como consumidor de los bienes producidos, es así *homo oeconomicus*, lo cual, en sentido amplio, puede decirse de los humanos de todas las épocas y lugares, aunque no en cada cultura lo económico tenga el mismo peso en la vida de los individuos ni la misma incidencia en las relaciones sociales y en la dinámica de la sociedad en su conjunto.

Dadas esas condiciones *fronterizas* en las que se desenvuelven los modos de producción en los que la actividad *trabajo* tiene lugar, se explica que estos condicionen la estructura y la dinámica de la totalidad social —tal es la cuestión nuclear del *giro materialista de Marx*—. Los procesos de cambio de una sociedad se ven condicionados, aunque no

determinados —Marx no era determinista—, por lo que viene exigido o posibilitado desde ese nivel de la infraestructura económica —tecnoeconómica, según se formula desde el *materialismo cultural* de Marvin Harris—.

Puede constatarse, aunque no tenga que ser necesariamente en los términos en que lo formulara Marx, que la evolución sociocultural ha ido muy de la mano de la producción económica y, junto a ella, de los cambios tecnológicos —estos sí verifican una secuencia lineal de progreso acumulativo—. Las formas de obtención de energía de las que se sirve una sociedad marcan en gran medida las fases de su desarrollo cultural, aunque este no sea el único criterio a tener en cuenta[3]. Y en cualquier caso, el cambio en las formas tecnoeconómicas de producción va acompañado del cambio en las estructuras económico-políticas, sucediéndose los diferentes tipos de intercambio —desde el recíproco, pasando por el redistributivo, hasta el de mercado y, posteriormente el de mercado capitalista— de manera tal que con ellos guarda una estrecha relación el paso de unas formas a otras de organización política, con los consiguientes cambios en las instituciones generadas para ello. Estas van desde las bandas igualitarias, pasando por las organizaciones tribales en jefaturas, hasta llegar a los Estados, los cuales evolucionarán —así en Occidente— hasta llegar al Estado propio de la sociedad burguesa-capitalista, y de este al (que aspira a ser) Estado social y democrático de derecho[4].

1.2. *La consideración del trabajo en la modernidad. Explotación y alienación del trabajador*[5]

Si tomamos el término «trabajo» en sentido amplio, podemos decir que los humanos han tenido que trabajar siempre. Cubrir las necesidades para sostener la vida es algo que la humanidad ha tenido que resolver en todos los tiempos, partiendo del hecho de que eso mismo no estaba garantizado para los individuos de una especie que trascendió la mera vida natural, por más que no abandonara la naturaleza a la que no dejaba de pertenecer aun cuando se instalara en el nuevo hábitat de un mundo cultural. Como hemos subrayado, desde que nuestros antecesores, ya con las más elementales prácticas de caza y recolección, tuvieron que organizar la obtención de alimentos y otros productos para vestir y

3. Cf. M. Harris, *Introducción a la antropología general* [1988], Alianza, Madrid, 1991, pp. 265-267.

4. Cf. *ibid.*, pp. 405 ss.

5. Cf. En este y en los siguientes apartados se recogen las reflexiones sobre el trabajo expuestas en J. A. Pérez Tapias y L. Ascarza, «Devaluación del trabajo en una postmodernidad sobrepasada»: *Intersticios. Filosofía. Arte. Religión*, 40 (2014), pp. 17-39.

vivir con recursos culturales almacenados por la memoria social, lo que llamamos *trabajo* empezó a abrirse paso en la realidad de todo grupo humano.

La fabricación de instrumentos como señal de la técnica cual rasgo específicamente humano iba aparejada a la vez a la conciencia de que el mantenimiento de la vida supone, como en el relato mítico del Génesis se hace constar, «ganar el pan con el sudor de la frente», la presencia del trabajo en el pensamiento mítico que del lado de Grecia se presenta, entre otras, con la figura de Prometeo y su desafío a los dioses, el cual, «al robar el fuego, simboliza el trabajo industrioso en su impiedad»[6]. Esfuerzo de los individuos y organización social han ido a la par en lo que hemos llamado, recordando a Marx, el *metabolismo* con la naturaleza en que consiste el proceso de producción de una sociedad[7].

Tras constatar esa constante antropológica que es el trabajo en sentido amplio, dado que no es el momento de seguir la pista a los avatares del mismo a lo largo de milenios, nos limitamos a señalar cómo durante los mismos, y paradójicamente de manera más llamativa a partir de la revolución neolítica, quedaron un tanto en la penumbra quienes realizaban las prosaicas y duras tareas para mantener la producción que necesitaban sociedades cada vez más complejas y demográficamente más densas. Con la sedentarización, el desarrollo de la agricultura y la ganadería, la creación de grandes ciudades, el surgimiento de estructuras estatales, la aparición de burocracias administrativas en las mismas, el despliegue de ejércitos con su correspondiente casta militar, el nacimiento de grandes religiones de salvación…, todo ello da lugar a una organización de la producción, y por consiguiente del trabajo, más sofisticada cada vez, apoyada en tecnología progresivamente más potente, pero en la cual el costoso esfuerzo de mantener a pleno rendimiento la cadena productiva recaía sobre protagonistas cuyo papel social quedaba relegado a esos lugares de la tramoya que quedan detrás de la escena pública. Campesinos, obreros, artesanos… se ven recluidos en el inframundo de lo económico, en el cual quienes soportan durante siglos la peor parte son los esclavos, atados a la actividad productiva en la posición de la más extrema servidumbre, hasta el punto de ser considerados cosas de libre disposición por sus dueños o reducidos por estos al mismo nivel de los animales de carga.

El hecho de que las tareas intelectuales, incluidos el pensar filosófico o el mismo conocimiento científico desde que empezara a despegar,

6. E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* [1961], Sígueme, Salamanca, 1977, p. 178.

7. Sobre el trabajo como realidad cultural, cf. J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, ^{2}2000, pp. 190 ss.

fueran desempeñadas por personas y grupos sociales pertenecientes a burocracias estatales o a castas sacerdotales, o a estratos sociales vinculados a ellas, aunque individuos concretos se desmarcaran de las mismas, hizo que todo lo relativo al trabajo y a quienes lo realizaban, entendido predominantemente como trabajo manual —el que se las tenía que ver con la realidad material—, fuera algo desplazado a la periferia de las consideraciones teóricas, desde las elaboraciones teológicas hasta las reflexiones filosófico-políticas. Formando parte quienes construían conocimiento de lo que Thorstein Veblen llamó «clase ociosa» —no vinculada a actividades productivas, sino dedicada a la organización social o a lo que en sentido lato se puede llamar, al modo de Bourdieu, producción simbólica, y ello por permitirlo una estructura social asentada sobre la necesaria violencia para que otros cargaran con la producción material—, la mirada extendida desde ella no llegaba a captar la realidad del trabajo, en su necesidad, en su riqueza y mucho menos en sus miserias[8].

Desde el punto de vista de una «clase ociosa», el trabajo, y la situación de quienes soportaban el peso de la producción necesaria para el sostén de una sociedad, no era lo que más podía captar su atención. Quienes realizan el trabajo socialmente necesario, incluso en condiciones de esclavitud, de alguna forma constituyen parte del paisaje, de lo que culturalmente se da por obvio, sin cuestionarlo ni resaltarlo. Las apreciaciones de Aristóteles sobre la esclavitud, por ejemplo, son de ese tenor, pudiendo sorprender su caso, como el de otros grandes pensadores, por esa distancia respecto al trabajo y más en concreto respecto al desarrollado por siervos que eran vistos «como parte de la hacienda»[9]. La altura de sus reflexiones éticas no llegaba a cuestionar esa realidad social, pues quedaba en lo que en su marco cultural iba tan de suyo que poco menos que se veía como «natural».

La naturalización del trabajo, vinculada sobre todo a ciertas tareas de producción material, no quedó limitada a esas épocas de sociedades antiguas y en cualquier caso preindustriales, sino que llega hasta nosotros. Las tareas que Hannah Arendt, por ejemplo, recoge bajo el rótulo de *labor* en su obra *La condición humana*, mantienen las características de esa actividad productiva orientada al mantenimiento de la vida y que en esa función se agota, dado que lo que se produce o es consumido o forma parte de las tareas repetitivas, como las del hogar, absolutamente necesarias pero también de resultados a diario efímeros, los cuales no se traducen en la plasmación de nuevas realidades objetivas configuradoras de mundo. Precisamente la consideración arendtiana

8. Cf. T. Veblen, *Teoría de la clase ociosa* [1899], Alianza, Madrid, 2014.
9. Aristóteles, *Política*, cap. V (*Política*, vol. I, Orbis, Barcelona, 1985, p. 44).

del *trabajo* como tarea productiva propiamente dicha, en contraste con la mera *labor*, corresponde ya a la consideración del mismo que se abre paso en los albores de la modernidad, aunque esa visión se proyecte retrospectivamente hacia el pasado. Arendt vincula el trabajo así entendido, propio del *homo faber* en contraste con el hombre como *animal laborans*, al «carácter duradero del mundo»:

> El trabajo de nuestras manos, a diferencia del trabajo de nuestros cuerpos —el *homo faber* que fabrica y literalmente «trabaja sobre» diferenciado del *animal laborans* que labora y «mezcla con»—, fabrica la interminable variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano. Principalmente, aunque no de manera exclusiva, se trata de objetos para el uso que tienen ese carácter durable exigido por Locke para el establecimiento de la propiedad, el «valor» que Adam Smith necesitaba para el intercambio mercantil, y que dan testimonio de productividad, que para Marx era prueba de naturaleza humana. Su adecuado uso no las hace desaparecer y dan al artificio humano la estabilidad y solidez sin las que no merecerían confianza para albergar a la inestable y mortal criatura que es el hombre[10].

Aunque el trabajo como construcción de mundo se da desde que hay mundo humano, sea en mayor o menor proporción en relación al recurrente laborar, es en la modernidad cuando pasa a ser apreciado de forma mucho más explícita y consistente. Las citadas palabras de Arendt lo dejan ver cuando menciona expresamente a tres autores tan indicativos de la misma como Locke, Smith y Marx. Los tres ofrecen buenos indicios de que en la modernidad el trabajo y, con él, los trabajadores pasan a tener otra consideración. Basta abrir *La riqueza de las naciones* de Adam Smith para verificar eso; se abre hablando largamente, y a modo de balance, sobre el trabajo como fuente de valor, origen de la riqueza, y sobre la división social del mismo como clave de la organización de la producción:

> El trabajo anual de cada nación es el fondo que la surte originalmente de todas aquellas cosas necesarias y útiles para la vida que se consumen anualmente en ella, y que consisten siempre o en el producto inmediato de aquel trabajo, o en lo que con aquel producto se adquiere de las demás naciones[11].

Si Arendt menciona con razón a Locke, la mirada puede desplazarse hacia otros pensadores para comprobar también en ellos cómo el trabajo se va abriendo paso para ser valorado bajo otra perspectiva, y ello tanto más cuanto más se deja atrás el antiguo régimen político y el

10. H. Arendt, *La condición humana* [1958], Paidós, Barcelona, 1996, p. 157.
11. A. Smith, *La riqueza de las naciones* [1775], Orbis, Barcelona, 1983, p. 45.

modo de producción sobre el que se sostenía. Todavía en esa transición, pero despuntando ya un incipiente capitalismo, Hegel se hacía cargo de la nueva valoración que el trabajo reclamaba. Como pone de relieve Lukács, en su exhaustivo estudio sobre *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* —subrayando incluso la conexión entre Adam Smith y Hegel[12]—, este fue perfilando sus planteamientos al respecto hasta situar el trabajo como factor decisivo en la maduración de la autoconciencia. Punto culminante en ese sentido es el pasaje del señor y el siervo en la *Fenomenología del Espíritu*. En la confrontación entre el señor y el siervo, a través de la cual ha de resolverse la lucha por el reconocimiento, el segundo acaba teniendo la clave de la mediación entre ambos justamente porque en su propio mediarse él mismo con el objeto en el trabajo para la satisfacción de las necesidades del señor, al cual este le obliga desde su dominio, sitúa al trabajador en la posición desde la cual invertirá el sometimiento en poderío que inducirá al señor a reconocerle, por cuanto será este el que de verdad dependa del trabajo del aquel. El trabajo, en consecuencia, no solo será el «lugar» de la mediación para la negación de lo negativo —el sometimiento—, posibilitando que la alienación en el objeto brinde la posibilidad del tránsito hacia la liberación de la alienación de la servidumbre bajo el señor; además será el cauce mediador para la formación de la conciencia del trabajador como conciencia autónoma, capaz de llegar a la afirmación de sí a la vez que se produce el reconocimiento del señor hacia el siervo, transformando de camino el del siervo hacia el señor, de manera que se abre paso el reconocimiento recíproco desde el cual ambos pueden reconocerse como *para sí*:

> El señor se relaciona con la cosa *de un modo mediato*, *por medio del siervo*; el siervo, como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero al mismo tiempo la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumar su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a transformarla [...] la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de *sí misma*[13].

Tras Hegel, Marx afirma de manera aún más enfática el papel y el valor del trabajo. Su enfoque histórico-materialista le lleva a situar el trabajo en esa zona de intersección entre cultura y naturaleza en la que tiene su anclaje el proceso de producción a partir del cual se estructura la base económica que condiciona la vida social en su conjunto. Esa concepción

12. Cf. G. C. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* [1948], Grijalbo, Barcelona-México, 1972, pp. 326 y 466.
13. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu* [1807], FCE, México, 1966, p. 118.

del trabajo atraviesa la obra de Marx en su conjunto. En *El Capital* se ofrece con una claridad meridiana en pasajes como estos:

> El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que este realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias primas con la naturaleza [...] Y a la par que de este modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina [...] Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya *en la mente del obrero*; es decir, que tenía ya existencia *ideal*. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, *realiza en ella su fin*[14].

Con su enfoque dialéctico materialista, Marx logra poner al trabajo en tal lugar que a partir de su función como mediación, llevada a cabo por los individuos y socialmente organizada, el trabajo mismo aparecerá como fuente de valor de los bienes que se intercambian como mercancías y los trabajadores en su conjunto como sujeto histórico —de ahí la convocatoria para la movilización de los mismos desde el *Manifiesto comunista*—, capaz de realizar su función mediadora en el proceso histórico para conducir este a sus metas de emancipación. La revalorización moderna del trabajo llega, pues, con Marx a un punto culminante.

Otros, aun desde parámetros diferentes, no le irán a la zaga a Marx en esa afirmación del trabajo en su valor, como es el mismo Georg Simmel, el cual en su *Filosofía del dinero* también vendrá a poner en el trabajo la fuente de valor económico de los bienes que luego se transaccionan gracias al intercambiador universal que es el dinero[15]. Un caso muy singular, al cabo de unas décadas, será el de Ernst Jünger, el cual, en su obra *El trabajador*, cargada de ambigüedad en sus enfoques y en su mismo lenguaje, sitúa la «figura del trabajador» como la gran figura, contrapuesta a la del burgués, que sería marca de identidad de esa modernidad que en el primer tercio del siglo XX, cuando incluso entraba ya en zona oscura de su propia historia, constituiría el signo de los tiempos inherente al cambio en la realidad social de la época que entonces se pensaba que inauguraba una nueva etapa en la historia de la humanidad[16]. La modernidad llevaba así al culmen la consideración del trabajo y de los trabajadores. No obstante, Marx se percató de que ese trabajo así tan justamente ensalzado, a

14. K. Marx, *El Capital. Crítica de la economía política* I [1867], FCE, México, 1946, p. 130.

15. Cf. G. S. Simmel, *Filosofía del dinero* [1900], Capitán Swing, Madrid, 2013, pp. 69 ss.

16. Cf. E. Jünger, *El trabajador. Dominio y figura* [1932], Tusquets, Barcelona, 2003, pp. 23 ss.

la vez, en esa sociedad burguesa del capitalismo que entraba en su primera fase industrial, era negado en sus potencialidades y convertido en causa de alienación de los trabajadores mismos. La concepción moderna del trabajo estaba viciada de raíz, lo cual podía significar que la modernidad misma, como se evidenciaba en este delicado terreno, llevaba en sí misma su propia contradicción.

En la misma magna obra en la que Marx habla del trabajo como la actividad humana a través de la cual se realiza el intercambio entre hombre y naturaleza que en la producción tiene lugar, se presenta esa otra cara de la realidad del trabajo como es la que queda oculta tras el «fetichismo de la mercancía». Esta, como objeto que se compra y se vende con un valor de cambio expresado en dinero, oculta que lo que hay tras ello son relaciones sociales entre quienes están involucrados en el proceso de producción de la misma, relaciones asimétricas entres quienes «venden» su fuerza de trabajo y quienes la «compran» para utilizarla poniendo en marcha su capital. Esa opacidad que establece una mercancía que hace que se prescinda de lo que hay tras ella tapa la realidad concreta del trabajador y las condiciones en que se realiza el trabajo, con lo que el «fetichismo» que la acompaña resulta ser un eficaz mecanismo de encubrimiento de la enajenación del trabajo que se da en el proceso de producción, la cual, en tanto que el trabajador, para que la mercancía se dote de valor económico, pone mucho más de lo que él recibe como salario, entraña una explotación del trabajo que se sitúa como injusta realidad desde la raíz misma de la producción capitalista[17]. A decir verdad, es lo que Marx entrevió desde sus escritos más tempranos.

En los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, Marx ya trató ampliamente la realidad del trabajo alienado, siguiendo esa secuencia que va desde la enajenación del producto del trabajo sobre el que el trabajador pierde su control, máxime si recibe un salario injusto, hasta la enajenación del trabajador mismo, pasando por la de su actividad como tal. En definitiva, lo que hacía Marx, siguiendo al economista David Ricardo, que acababa reconociendo que en la dinámica capitalista la vida humana es reducida a capital y que los hombres no son nada y el producto, todo, es profundizar en ello con una visión crítica en la que el concepto de *extrañamiento* heredado de Hegel lo radicaliza materialistamente para denunciar cómo el trabajador, en dicho proceso, queda «rebajado a mercancía». Es decir, no solo mal pagado, sino mal tratado en su dignidad.

Si un análisis como el de Marx ponía de relieve la ambigua realidad del trabajo en la moderna economía del capitalismo, lo que procedía

17. Cf. K. Marx, *El Capital* I, cit., pp. 36 ss.

frente a ella era transformar esa realidad socioeconómica para que el proceso productivo no tiranizara al hombre, sino para que fuera este el que mandara sobre la producción misma, desde condiciones de vida de humanos «libremente socializados» capaces de organizar racionalmente —más allá de la irracionalidad que conlleva la racionalidad de la lógica capitalista— la producción material como base del proceso social de la vida humana[18].

Las dinámicas de las sociedades modernas del siglo XX o se adentraron por caminos revolucionarios con el objetivo de llegar a una sociedad comunista donde la realidad del trabajo fuera la de un trabajo no explotado —pero llegando, desgraciadamente, al punto de no retorno de un trabajo poco productivo y no emancipado en economías estatalizadas que alentaron «dictaduras del proletariado» vueltas contra los trabajadores mismos—, o entraron en las etapas que en ciertas sociedades, en parte como alternativa para frenar la expansión del comunismo, llevaron al pacto que daría lugar a la variante de Estado social conocida como Estado de bienestar —pacto que no solo es social, entre clases, sino político, entre fuerzas que las representan, y también económico, con un sistema capitalista que se deja gestionar con ciertos criterios redistributivos en aras de una paz social que repercute en la sociedad en su conjunto—. Una tercera posibilidad era la de países del llamado Tercer Mundo, deficitarios en modernización y aún más escasos de modernidad —¿cómo hablar entonces de postmodernidad?—[19], y con economías débiles, donde un capitalismo escasamente desarrollado sostuvo sus pretensiones sobre una explotación brutal de los trabajadores y un expolio desconsiderado de los recursos naturales, procediendo a una acumulación de beneficios por parte de oligarquías sostenidas sobre poderes dictatoriales, que no dejaban de estar amparadas por poderes del Primer Mundo que así acaparaban con facilidad los beneficios de un intercambio desigual.

Fue en la vía del Estado de bienestar donde los trabajadores consiguieron indudables logros, que les permitieron no solo alcanzar mejores cotas de calidad de vida, sino una integración política notable, aunque con la contrapartida de un progresivo «aburguesamiento» de su modo de vida que les alejaba de metas emancipatorias de antaño. No obstante, la realidad del Estado de bienestar, allá donde pudo implantarse, entrañaba una peculiar configuración de la sociedad como «sociedad de trabajo», en la que los trabajadores mantenían cauces de socialización y de formación que les permitían el ascenso social, donde disfrutaban de po-

18. *Ibid.*, p. 44.

19. Sobre este interrogante puede verse, por ejemplo, S. Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill, Barcelona, especialmente pp. 17 ss.

líticas sociales a través de las cuales la redistribución de beneficios permitía ganar derechos y generar acceso a servicios universales de educación, salud y pensiones, y donde el trabajo como tal se veía reconocido y los trabajadores razonablemente retribuidos gracias al papel de sindicatos y de procedimientos tales como la negociación colectiva.

El recorrido por la consideración del trabajo en la modernidad muestra cómo, a través de la confrontación y complementariedad de unas teorías y otras, el trabajo pasa a contemplarse en su ambivalencia, la que da lugar a que también en la dimensión económica, con especial fuerza, se manifieste la ambigüedad que atraviesa la realidad del hombre y de sus realizaciones culturales. El trabajo es ambivalente: necesario pero proclive a deslizarse hacia modos negativos; humanizante en cuanto objetivación del ser humano en la que este puede autorrealizarse, como lo vio Hegel, pero alienante cuando tal objetivación discurre en tales condiciones que el sujeto se ve negado como tal y reducido —como denunció Marx ya desde los *Manuscritos*— a la condición de trabajador que es enajenado de su producto, de su actividad, de sí mismo, y hasta en su relación con los otros y con la naturaleza. El trabajo es competencia y exige colaboración, en distintas proporciones según los modos de producción en los diferentes contextos socioculturales. En el trabajo se activa ese *interés técnico* que va tras el dominio de la naturaleza, en principio buscando el beneficio del hombre; ocurre, sin embargo, que ese trabajo necesario, objetivación del sujeto que trabaja, no tiene lugar en las condiciones simétricas de una sociedad justa, sino bajo relaciones humanas configuradas como relaciones de dominio. La objetivación de la actividad humana, entonces, mediando la *explotación* económica, con su cobertura jurídico-política, se convierte en *alienación*. La voluntad de dominio que el trabajo pone en juego en relación a la naturaleza se hace irrestricta bajo las solas pautas de una *razón instrumental*, y del dominio de la naturaleza por el hombre se pasa al dominio de unos hombres por otros. Por la *historia económica de la humanidad*, por la historia de su trabajo, discurre la *historia de su alienación*, como también por ella tiene lugar la de la emancipación. Sin formas *humanizantes* de trabajo no hay emancipación: tal era la intuición humanista-materialista del socialista Marx.

2. METAMORFOSIS DEL TRABAJO EN LA CIVILIZACIÓN TECNOLÓGICA

2.1. *Nuevas formas del trabajo en el capitalismo actual*

En las sociedades de lo que hace unas décadas se llamó capitalismo tardío, esa situación de equilibrio redistributivo y de paz social lograda con

el Estado de bienestar empezó a alterarse, por factores endógenos —dificultades fiscales para el mantenimiento expansivo de políticas de bienestar— y por factores exógenos —crisis energéticas, con el encarecimiento de costes de producción, desde la crisis del petróleo de 1973—. Y los mismos trabajadores pusieron sus expectativas en objetivos distintos de los que habían sido propios de una solidaridad de clase antes políticamente encauzada. En las sociedades de consumo del capitalismo posterior a la Segunda Guerra Mundial, fueron apareciendo nuevas formas de alienación que desviaron del foco de interés la dignificación del trabajo y el que este se inscribiera en una lógica de emancipación. Por el contrario, entre los trabajadores cundió la tentación de entregar su posible autonomía fuera al Estado, fuera a organizaciones sindicales, fuera a los mismos empresarios, difundiéndose pautas de conformismo social que a la postre minarían no solo la capacidad de trasformación desde el ámbito de la producción misma, sino también la capacidad de resistencia política ante futuras situaciones adversas para los ciudadanos en general y para los trabajadores en particular.

El mencionado conformismo propició que retrocediera la conciencia de lo que suponía ser trabajador —quedaba atrás incluso la dignidad asociada al trabajo bien hecho que, en cualquier lugar del proceso productivo, había formado parte de la autocompresión del trabajador como en alguna medida «artesano»[20]—, así como la firmeza en los empeños por metas colectivas de igualdad social —también de género— y de mayores cotas de libertad. Identificarse como trabajador dejó de ser percibido como pertinente en contextos como los que el sociólogo Jeremy Rifkin describió en tanto propios del «fin del trabajo»[21]. Y si en otros momentos la figura del trabajador incluso conllevaba cierta épica —la exaltada literariamente, por ejemplo, por la ambigua obra de Jünger anteriormente citada—, otras figuras la reemplazan, como la del cliente o el consumidor, lejos de toda posible reelaboración épica y menos en tiempos de la imparable fluidez de un mundo tan inestable que él mismo en su conjunto es percibido —bien que se ha encargado de mostrarlo el Zygmunt Bauman— como «líquido»[22].

El «fin de la sociedad de trabajo» —una sociedad en el que el trabajo era considerado atribuyéndole cierta centralidad tanto en la vida de las personas como en la organización social— y, con ella, como señaló Ha-

20. Cf. R. Sennett, *El artesano* [2008], Anagrama, Barcelona, 2009.

21. Cf. J. Rifkin, *El fin del trabajo. El declive de la fuerza de trabajo global y el nacimiento de la era posmercado* [1994], Círculo de Lectores, Barcelona, 1997.

22. Cf. Z. Bauman, *Vida líquida* [2005], Paidós, Barcelona, 2006.

bermas[23], el fin de las energías utópicas que otrora movilizaron a los trabajadores y suministraron horizontes al conjunto de la sociedad, deparó distintas perspectivas de salida, las cuales fueron las que se difundieron en las décadas en que ganó terreno la conciencia de que la modernidad quedaba atrás y nos adentrábamos en una nueva etapa en la que a falta de una más clara comprensión de la misma se denominó *postmodernidad*. En paralelo al desplazamiento de la figura del trabajador hacia la del consumidor como «tipo» social dominante —dicho con fórmula de sabor weberiano—, al fin de la «sociedad de trabajo» lo acompañó la exaltación de una sociedad, más imaginada que real, que tenía las miras puestas en el ocio. Incluso títulos como *Del paro al ocio* daban a entender que lo que podría ser una situación dramática poco menos podría convertirse en una bienaventuranza[24]. Eran las secuelas de una «sociedad de la opulencia»[25] que, sin darse cuenta de lo que se estaba desmoronando bajo sus pies, cual si estuviera asentada sobre un pedestal de arena, aún alentaba una peligrosamente ingenua «cultura de la satisfacción»[26].

Al hilo de una postmodernidad que aún no había descubierto la profundidad de la crisis de la modernidad de la que en verdad era portadora, nuevos desplazamientos contribuyeron a las metamorfosis del trabajo que más han supuesto de encubrimiento de su realidad que de desvelamiento de la misma. Tales desplazamientos no han sido ajenos, sino todo lo contrario, a la *revolución* impulsada por las tecnologías de la información y la comunicación, las cuales, en el ámbito de la economía, además de ponerla bajo la hegemonía que ejerce el capitalismo financiero sobre un mercado globalizado, han propiciado desde la empresa-red hasta el teletrabajo. Se habló entonces de la *economía digital*[27].

Aparte ventajas que pudieran enumerarse, las innovaciones de la llamada *economía digital* han generado, por lo que a los trabajadores se refiere, fuertes tensiones. Se ha acentuado sobremanera la divisoria entre la élite de profesionales altamente cualificados, vinculados a la producción y tratamiento de la información convertida en fuerza productiva, y la de quienes quedan fuera de ella como trabajadores no cualificados, individualmente prescindibles, sometidos al empleo inestable y precario, suponiendo que lo tengan. Se establece así una especie de

23. Cf. J. Habermas, «La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas», en Íd., *Ensayos políticos* [1985], Península, Barcelona, 1988, pp. 113-134.
24. Cf. L. Racionero, *Del paro al ocio*, Anagrama, Barcelona, 1987.
25. Cf. J. K. Galbraith, *La sociedad opulenta* [1958], Ariel, Barcelona, 2004.
26. Cf. Íd, *La cultura de la satisfacción* [1992], Ariel, Barcelona, 2011.
27. Cf. M. Castells, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura 1. La sociedad red*. Alianza, Madrid, 2005, cap. 3.

«*apartheid* tecnológico»[28], el cual no se va a limitar a la profundización de las desigualdades en el interior de determinadas sociedades, sino que dará lugar a nuevas desigualdades en el ámbito internacional según una nueva división del trabajo que en él se consolide[29].

Es en el contexto de la *nueva economía* donde se ha generado, además de la exaltación de los llamados «trabajadores del conocimiento», un énfasis notable en la figura del *emprendedor*, figura a caballo entre el trabajador que ha de sobrevivir como autónomo, ya que vive de su trabajo sin ser empleado, y el empresario que trata de despegar en sus inicios. Desde el punto de vista del sistema es una propuesta de autoempleo para aliviar el desempleo por puestos de trabajo que se pierden, aunque solo sea por la incorporación de nuevas tecnologías al proceso de producción. El emprender nuevas actividades es encomiable en cualquier terreno, y especialmente lo es en el ámbito económico con lo que supone de asumir riesgos, innovar y abrirse paso en condiciones de una dura competencia. Pero lo que no es encomiable es la desafortunada mitificación, como generación de falsas ilusiones, que muchas veces se alienta en torno al emprendimiento, presentando una edulcorada visión de la «cultura emprendedora» ocultando que, como dice Manuel Castells, «el mundo de los negocios está sembrado con los restos de naufragios de sueños imposibles»[30].

La realidad del desempleo en muchos países, las dificultades de muchos pequeños y medianos empresarios para salir a flote en condiciones de competencia no solo dura, sino muchas veces desleal, muestran los límites de recurrir a la figura de las emprendedores cuando se la propone como referencia sin acompañarla de las condiciones que necesitaría para fraguar económicamente un proyecto empresarial en sus inicios. Igualmente es un abuso recurrir al discurso sobre los emprendedores meramente para aliviar las estadísticas del desempleo invitando al autoempleo, de forma que las administraciones públicas se pretenden exoneradas de mayores compromisos en ese frente, o para salvar las nuevas carencias en torno a un trabajo que, metamorfoseándose de diversas maneras, no logra frenar la devaluación a la que se ve sometido. Así es en las circunstancias de un mercado de trabajo sujeto a los vaivenes de una globalización en la que el sistema financiero impone sus pautas, pero en la que otros actores también inciden de forma que

28. Expresión de R. Velasco en «La cara oculta de la economía digital»: *El noticiero de las ideas*, 6 (2001), pp. 79-80.

29. Para un tratamiento de efectos de la *revolución informacional* sobre el trabajo, cf. J. A. Pérez Tapias, *Internautas y náufragos. La búsqueda del sentido en la cultura digital*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 93 ss.

30. M. Castells, *La galaxia Internet. Reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad*, Plaza & Janés, Barcelona, 2001, p. 81.

el trabajo cotiza cada vez más a la baja y los trabajadores mismos, por la lógica del sistema, se ven reducidos a mercancía desechable.

2.2. *Regresiva devaluación del trabajo en la globalizada postmodernidad*

Los goznes de la historia son sus imprevistos. La cuestión es hacia dónde gire la historia en los momentos de crisis en los que sus vientos pueden desatarse en una dirección u otra. En la crisis actual, al menos en lo que se refiere al mundo occidental y al capitalismo que le es propio, con sus contradicciones agudizadas desde la crisis financiera que, partiendo de EE.UU., se hizo patente en 2008 y desde entonces no ha hecho sino acentuarse como crisis económica, luego social y después política, se evidencia también que la crisis de la modernidad ha alcanzado unas dimensiones en las que no se pensaba cuando hace unas décadas se hablaba de postmodernidad. Dicha postmodernidad, incluso pensada como efectiva crisis de la modernidad, era vista como crisis supraestructural, dicho al modo materialista histórico. Es decir, era percibida como crisis de las ideologías, de los metarrelatos, de la razón pretendidamente fuerte, del sujeto supuestamente autónomo…[31]. Pero a la postre, la crisis, ahondándose mucho más de lo que era de prever, se ha mostrado también como crisis infraestructural, es decir, relativa al modo de producción, a la base económica del sistema[32].

Por tanto, cuando la crisis llega a ese punto, se evidencia que lo que de forma un tanto ligera se denominó postmodernidad, como esa fase siguiente a la modernidad en la que esta cambiaría el signo de sus elaboraciones ideológicas, axiológicas y simbólicas, pero sin que se alteraran las estructuras económicas sobre las que se asentaba el modo de vida occidental, especialmente en Europa, es en verdad una profunda crisis de la modernidad que llega hasta sus raíces, es decir, que afecta a eso tan moderno como es el capitalismo, el cual a lo largo de la modernidad se configuró hasta constituir el *hábitat* económico de una «civilización occidental» que exportó capitalismo al resto del mundo y, con él, también los gérmenes de sus crisis y no solo de su potencial económico.

31. Entre las obras de referencia sobre la postmodernidad destacan las de J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber* [1979], Cátedra, Madrid, 1987; y G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* [1985], Gedisa, Barcelona, 1987. También J. Picó (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1988.

32. La profundización hasta el ámbito socioeconómico de la crisis que era la postmodernidad es tratada por Z. Bauman en *La posmodernidad y sus descontentos* [1997], Akal, Madrid, 2001, cap. 3: «Los extraños de la era del consumidor: del Estado de bienestar a la prisión».

Lo novedoso en la coyuntura actual es que el mundo occidental, que no había contemplado que ese capitalismo mundializado, llevado al paroxismo en la época de la llamada *globalización*, iba a conllevar una reconfiguración de ese mismo mundo, de su «desordenado orden»[33], experimente dicha reconfiguración, y en parte especialmente dura para él, hasta el punto de que esas mismas sociedades occidentales, europeas para más señas, se hayan visto sometidas a un cuestionamiento fáctico muy fuerte, incluso de su modo de vida.

Si inmersos en la crisis actual nos fijamos no solo en los factores de la misma que han afectado al mundo financiero y en cómo desde ese ámbito se ha extendido a todos los demás, hasta llevar la crisis a sociedades que se ven afectadas por ella en todas sus dimensiones, tanto estructurales como de su vida cotidiana, de forma que han tenido que afrontarla de forma ineludible, y frecuentemente no de la mejor manera, podremos reparar en cómo el trabajo y los trabajadores nos muestran una singular perspectiva de esa integral crisis de la modernidad, de la cual la crisis económica es factor decisivo de su elevación a crisis de todo el sistema. Es en esa extensión y radicalización de la crisis donde se muestra que lo que se llamó *postmodernidad* ha sido un fenómeno cultural ampliamente rebasado, hasta el punto de que la crisis de la modernidad que en ella se daba se prolonga en una más honda que obliga a hablar de una *post-postmodernidad* que de ninguna manera se entreveía.

Es, pues, en una postmodernidad reduplicada, en la que ella misma se ve rebasada, donde el trabajo como actividad humana y componente indispensable de nuestras dinámicas culturales, se muestra como exponente de esa crisis de la modernidad en toda su profundidad. Es más, en ella, la situación de millones de trabajadoras y trabajadores hace patente que en la crisis en la que nos hallamos los goznes de la historia han girado en el sentido más regresivo: hacia la devaluación del trabajo mismo y la pérdida de derechos de los trabajadores, lo cual es, obviamente, recorte de derechos de ciudadanos y ciudadanas que se ven maltratados por las medidas de ajuste que se aplican en distintas latitudes para reconducir a las sociedades a las exigencias que impone un mercado mundial. En este, la política, los Estados, los gobiernos y las organizaciones de trabajadores ceden frente a la reconfiguración del mundo que se está produciendo en la época de la globalización bajo la hegemonía de un capitalismo financiero autoelevado de hecho a única instancia «reguladora» cuando desde él mismo, y su brazo político neoliberal, se ha abogado y conseguido que se imponga la desregulación total de los

33. Cf. T. Todorov, *El nuevo desorden mundial* [2003], Península, Barcelona, 2008.

movimientos de capital que condicionan las economías locales y determinan las catástrofes laborales. Pues de verdaderas catástrofes se trata cuando los trabajadores se ven arrojados por millones al desempleo o condenados a condiciones laborales de ignominia, en aras de una competitividad en el mercado global que los poderes dominantes se afanan en conseguir a base de reducir salarios y despreciar sin recato los derechos de los trabajadores.

La modernización de las estructuras económicas, como puesta al día de las mismas en un nuevo contexto de mercado mundial y globalización económica, presenta así unas características tan fuertemente regresivas que sin duda dejan atrás muchos objetivos, y logros, que se han considerado inherentes a una modernidad que no dejaba fuera lo relativo al trabajo como parte esencial de la producción de bienes y servicios, de la economía —incluso en términos capitalistas—, y de la vida social y el ámbito político, como esferas que, en su complementariedad, abrían espacios de organización de la producción atendiendo a los requerimientos del «factor trabajo» y para la consolidación jurídica de derechos económicos y sociales que venían a reforzar, como *segunda generación* de derechos, a los derechos civiles y políticos. Sin embargo, al día de hoy, cuando nos preguntamos por la situación de todo ello no solo al final de una modernidad en fases inciertas, sino después de una postmodernidad como crisis de aquella modernidad, hemos de respondernos que en torno al trabajo, y en perjuicio de los trabajadores, se ha verificado, como en otros respectos, que la modernización que ahora mismo se trata de implementar no solo tiene poco de modernidad, sino que es contraria a los objetivos emancipatorios que, con los impulsos de la aquella modernidad y su espíritu ilustrado, los trabajadores formularon como propios.

Durante los largos años que ya dura la crisis actual, especialmente grave en ciertos países, como los del sur de Europa, sobre los que se ceban con inusitada dureza las consecuencias sociales —sobre todo en forma de desempleo de millones de personas— y se hacen patentes las consecuencias políticas —palmarias en la impotencia de gobiernos frente a los poderes económicos y la claudicación del Estado frente al mercado—, lo que empezó siendo crisis financiera desatada en EE.UU. y después exportada no ya solo como crisis del sistema financiero, sino como crisis de la economía productiva, muy afectada en algunos sectores —la construcción en España tras la implosión de la «burbuja inmobiliaria»— y asfixiada en casi todos por la falta de crédito, ha obligado a ver que es el capitalismo mismo el que se muestra preso de sus fuertes contradicciones. El hecho de que el capitalismo, a pesar de todo, vaya siendo capaz de reponerse, por ahora, a base de las fuertes presiones para imponer ajustes que ejercen los poderes económicos, los que con-

trolan el sistema financiero global, sobre Estados, gobiernos, sociedades y, en las relaciones propias del sistema productivo, sobre los trabajadores, no dice nada en contra de que la crisis es una más del capitalismo como tal. Ahora bien, siendo una más, se ha hecho patente que no es una como otras: el sistema ha mostrado sus debilidades, sus contradicciones internas, y esta vez a escala global.

3. TRABAJADORES Y PARADOS EN EL MERCADO GLOBAL

3.1. *El «redescubrimiento» del capitalismo en el proceso de globalización*

El reconocimiento de la actual crisis como propia de un capitalismo global sometido al hiperdesarrollado sector del sistema financiero que lo domina, ha hecho que se vuelva a hablar de capitalismo sin tapujos. Cabe decir que ese ha sido otro de los síntomas de esa especie de *post-postmodernidad* a la que hemos venido a parar, pues la postmodernidad, autocomprendiéndose preferentemente como cuestionamiento supraestructural de la modernidad misma, no pretendía llegar a tales profundidades. Ha sido después, con un sistema financiero pasando por momentos críticos y con un capitalismo global reconfigurándose, cuando se ha evidenciado que la crisis de la modernidad llegaba a la infraestructura económica, afectando a algo tan «moderno» como el capitalismo en cuanto tal.

Se puede decir que, en buena parte, en esta crisis del capitalismo y de la modernidad, ambos interrelacionados desde su gestación, hemos redescubierto el capitalismo como si los peces redescubrieran el agua en que nadan[34]. El capitalismo había pasado a quedar tan «naturalizado» que iba de suyo que era el medio en que nos movíamos hasta el punto de no repararse en ello mismo y limitarse a tomarlo como algo tan obvio que en absoluto podía cuestionarse. Parecía olvidarse que es el sistema económico en el que transcurren nuestras vidas. Es más, de suyo forma parte de su funcionamiento el inducir que se pierda la capacidad para analizarlo críticamente con cierta distancia: los mecanismos ideológicos lo encubren y legitiman hasta el punto de provocar que dé reparo hasta denominarlo por su nombre. Por todo ello, cuando en medio de la crisis se vence el tabú con que se rodeó la misma palabra «capitalismo» para evitar que se pronunciara —quedó como algo de mal

34. Sobre «redescubrimiento» del capitalismo, cf. J. A. Pérez Tapias, *La izquierda que se busca. Reflexiones sobre políticas en crisis*, Ed. Universidad de Granada, Granada, 2010, pp. 35 ss.

gusto—, la situación recuerda a aquel pasaje de *Los demonios* de Dostoievski, en el que el gobernador Lembke, en una especie de ataque de máxima perplejidad, gritaba por las calles «¡Es el nihilismo!». Dicho personaje se había percatado de que esa era la raíz de la violencia que asolaba Rusia hacia la mitad del siglo XIX. Ahora, en nuestros días, cualquiera que repare en lo que supone la crisis económica en la que nos vemos sumidos puede acabar voceando «¡Es el capitalismo!». Incluso pudiera aprovecharse ese arrebato de lo que otros pudieran interpretar como locura para recordar no solo la verdad del capitalismo, sino su vínculo con el nihilismo que, como nihilismo cultural, el mismo capitalismo alimenta con su reducción de todo valor a precio.

Si el capitalismo se redescubre en medio de la crisis que es *su* crisis, con los trabajadores en cuanto tales pasa algo parecido. Se les puede aplicar, parafraseándola, la expresión de Leopoldo Zea sobre la «emergencia de los marginados»[35] y hablar de la *emergencia de los ocultados*. Ha ido con el fenómeno de la llamada postmodernidad el ocultamiento de los trabajadores, incluso a sus propios ojos, a lo cual han contribuido muy diferentes discursos, unos centrados en los consumidores, o en los emprendedores, desde el punto de vista económico, otros, haciendo hincapié en los ciudadanos, desde el punto de vista político, pero obviando la condición de trabajadores de la mayor parte de esos ciudadanos. Ha sido en los tiempos actuales, y en muchos casos cuando en algunos países ha aumentado el desempleo dramáticamente, cuando, paradójicamente, «vuelven» los trabajadores.

Si extraña hablar de la «vuelta» de los trabajadores, habrá que decir que, ciertamente, estaban aquí, por supuesto, pero sin que se notara demasiado. Aunque todo viniera funcionando gracias al trabajo de millones de personas, parecía que de alguna manera estaban invisibilizadas, solo apareciendo en el caso de alguna huelga o protesta de cierta magnitud o en momentos de alguna desgracia, especialmente si se trata de un accidente laboral de dimensiones tales que alcanza eco mediático —casos especialmente destacados de una desgracia de ese tipo convertida en espectáculo de la *aldea global* son los de mineros aprisionados en sus pozos, respecto de los cuales, estando vivos, se acomete un rescate de notable rendimiento morboso—. Ahora, sin embargo, en países azotados por un paro de porcentajes escandalosos, al perderse puestos de trabajo, los trabajadores vuelven a la escena pública, precisamente en tanto que engrosan las listas del paro.

El que se hagan notar los trabajadores en la esfera pública de nuestra sociedad, y que cobremos conciencia de ello, incluso utilizando desinhi-

35. Cf. L. Zea, *Fin de milenio. Emergencia de los marginados*, FCE, México, 2000.

bidos la palabra «trabajadores», sobre la que poco menos que había recaído un tabú semejante al tendido sobre «capitalismo» ha llegado a ser elemento novedoso. Recuerda de algún modo aquello que contaba Ernesto Sábato durante los años de esa crisis durísima en la Argentina que quedó para la historia como la del «corralito». Decía el autor de *El túnel* que dicha crisis había hecho que los argentinos se reconocieran como latinoamericanos, obviamente no refiriéndose a todos, pero sí a muchos, singularmente bonaerenses, a los que las circunstancias habían obligado a dejar atrás el aire elitista de quienes se pensaban más cerca de Europa que compartiendo destino con otros sudamericanos. Salvemos las distancias, pero hay que reconocer que en muchos lugares nos ha pasado otro tanto después de una etapa de bonanza económica, de revolución de tecnología de la información y la comunicación, de capitalismo financiero, de crecimiento económico intensivo, de consumo desaforado, dando lugar todo ello a una ilusa conciencia de «nuevo rico». En un contexto así, ¿quién hacía de la condición de trabajador su carta de presentación —y menos aún como obrero o empleado, por no mencionar la condición de funcionario público—? En todo ello se acusan además los efectos de una flexibilidad laboral —eufemismo para designar la inestabilidad laboral como consecuencia del más fácil despido—, la precariedad y hasta el «trabajo negro» en la economía sumergida, que el sociólogo Richard Sennett ha agrupado bajo el rótulo de «la corrosión del carácter», aludiendo al debilitamiento de lo que el trabajo y los vínculos profesionales significaban en la configuración psíquica de la identidad personal y en la trayectoria biográfica de los individuos[36].

Así pues, cuando los trabajadores salen a la escena, incluso tomando conciencia de la condición de trabajadores justamente cuando se pierde el trabajo, ponen de relieve la infravaloración del trabajo y su importancia en estas últimas décadas, por más que dicho trabajo fuera imprescindible para que los individuos se ganaran la vida, así como, claro está, productivamente necesario en la dinámica económica de la sociedad. Pero ahí quedó, opacado por los efectos de otras luces, las cuales pusieron el foco sobre la «sociedad del ocio» o sobre «el final de la sociedad de trabajo». También eso eran desenfoques de una postmodernidad que no había penetrado hasta el fondo de la crisis de la modernidad que se iba a revelar en las tensiones provocadas por las contradicciones de un capitalismo que, en su desmesura, deja asomar sus tendencias «suicidas» respecto a sí mismo como sistema —reverso del comportamiento «demócida», de liquidación del pueblo en tanto que *demos*, que desde los poderes económicos se tiene hacia unos ciudadanos a los que va des-

36. Cf. R. Sennett, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo* [1998], Anagrama, Barcelona, 2000.

pojando de derechos y liquidando como pueblo, es decir, como *demos* compuesto de sujetos capaces de ejercerlos—.

La postmodernidad parecía que iba a despedir a la modernidad diciendo «adiós al proletariado». Así decía el título de un muy difundido libro de André Gorz[37]. Pero este mismo autor, entreviendo que el adiós era complicado escribió otro sobre *Los caminos del paraíso. Para comprender la crisis y salir de ella por la izquierda*[38], en el cual, anticipando cuestiones que más tarde aparecerían con mayor énfasis y recogiendo interesantes propuestas —como la reducción de la jornada laboral para repartir trabajo disponible, cual se recogería políticamente en medidas programáticas de la semana de 35 horas—, se afrontaba una crisis que, con toda su importancia en aquel momento, distaba de tener la gravedad y la profundidad de la que afrontamos desde 2007. Con todo, lo que interesa destacar es la confianza que traslucía el enfoque de Gorz y el optimismo que rezumaban sus propuestas. No es que fueran fáciles de aplicar, pero se percibían como factibles; todo era cuestión de vencer resistencias y reconducir una modernización capitalista que se atascaba en sus propias contradicciones. De alguna manera, tal enfoque, salvando las distancias, venía a compaginarse con un diagnóstico como el de Habermas acerca de la modernidad como «proyecto inacabado»[39]. Había que aplicar la crítica, con las suficientes dosis de autocrítica, y la crisis podría afrontarse con posibilidades de salidas viables.

La situación actual, sin embargo, no es la que parecía vislumbrarse. Puede decirse incluso, en lo que a la situación de los trabajadores se refiere, que la cuestión no se limita a buscar nuevas formas de autoempleo y otros «yacimientos de empleo» para combatir el «desempleo tecnológico» causado por la aplicación de la informática y la telemática a los procesos productivos, en el más amplio sentido de la expresión. Se han presentado dos hechos que han incidido tremendamente en el panorama actual, como factores intervinientes en la crisis y como elementos que afectan de lleno al trabajo y a los trabajadores. Uno de ellos es el tan mencionado peso, más que excesivo, del sistema financiero al determinar las pautas de la economía actual, sometida a la presión de los movimientos especulativos de capital —facilitados, ciertamente, por el mismo desarrollo de la informática y la telemática que hace que el mercado global esté condicionado a lo que ocurre en una especie de *parqué* mundial abierto constante y simultáneamente a la actividad bursátil

37. Cf. A. Gorz, *Adiós al proletariado* [1980], Ediciones 2001, Barcelona, 1981.

38. Cf. Íd, *Los caminos del paraíso. Para comprender la crisis y salir de ella por la izquierda* [1983], Laia, Barcelona, 1986.

39. Cf. J. Habermas, «La modernidad: un proyecto inacabado», en Íd., *Ensayos políticos*, cit., pp. 265-283.

en tiempo real—, de forma que el mismo sometimiento de la llamada «economía productiva» —la que ofrece bienes y servicios para ser intercambiados y no meras transacciones financieras para especular con capitales— al capitalismo financiero redunda en tal distorsión del mercado que por fuerza afecta al factor trabajo. La despotenciación de las empresas de la «economía productiva» frente a todas las instancias que operan en la economía financiera para acumular beneficios en tiempos reducidos al mínimo, socava al mismo espíritu empresarial a la vez que es ataque al futuro laboral de los posibles empleados: se alza el ideal de la *empresa sin trabajadores* como la más rentable —en paralelo a la *democracia sin ciudadanos* como la más cómoda para una gubernamentalización antipolítica—.

El otro hecho al que aludíamos como especialmente relevante es la reconfiguración del (des)orden mundial en tanto nuevo gran mercado global. Ese fenómeno, de magnitud tal que nos lleva a una nueva escala económica, hace que hasta los movimientos que hace unas décadas se daban para «deslocalizar» empresas o parte de la producción de las mismas, llevándolas a países donde los costes se abarataban sobre todo por salarios más bajos, hayan quedado como procesos enmarcados en dinámicas mucho más amplias, aunque funcionando en la misma dirección. En la reconfiguración del mercado mundial que se está llevando a cabo, no solo hay una lucha soterrada por qué moneda se consolida en ese nuevo contexto como moneda de referencia —asunto en el que el dólar le sigue ganando la partida al euro—, sino que en la guerra desatada en términos de control de mercados a base de ganar en competitividad tenemos abiertos multitud de frentes en los cuales la carne de cañón la ponen los trabajadores —sin que los pequeños y medianos empresarios se libren de padecer los estragos de la batalla—. La competitividad, convertida en mantra invocado para los más diversos reajustes, es la bandera que se alza ante la durísima competencia. Y pasa con la competitividad como con el emprendimiento, que siendo necesaria, se distorsiona cuando se la convierte en criterio absolutizado y dispuesto como arma para ser arrojada sobre las justas reivindicaciones de los trabajadores en tiempos de crisis y bloquearlas ante las presiones de ajustes supuestos como necesarios.

A nadie se le escapa el papel determinante que está jugando China en esa reconfiguración del mercado mundial, un papel que si bien, por un lado, es el de gran acreedor de Estados a los que ha hecho sustanciosos préstamos, por otro, es el de gran productor de bienes que puede llevar al mercado internacional a precios muy bajos, dado que su economía es muy competitiva, debido entre otras cosas a los bajos salarios a los que produce. Un régimen muy autoritario —dictatorial—, con un Partido Comunista en el poder que no tiene en su punto de mira precisa-

mente la emancipación de los trabajadores, consigue una fuerte acumulación de capital, controlada por el Estado, dándose además la paradoja de que un Estado nada liberal actúa como gran agente económico para situar a China en el mapa de una globalización neoliberal[40]. Así, las pequeñas deslocalizaciones empresariales se quedan en anotaciones a pie de página del texto con que la economía china está influyendo en el orden mundial. Europa, que ufanamente se pretendía exportadora de su modelo social, con Estado social y derechos laborales garantizados, se ve importando el modelo chino: conseguir competitividad a costa de bajos salarios y recortando derechos de los trabajadores. El Estado social deja de considerarse sostenible, con lo que se sitúa ese diagnóstico a la raíz de las políticas de ajuste que se aplican inmisericordemente a las economías en crisis. El pacto social sobre el que se sostuvo el proyecto del Estado de bienestar queda como historia pasada[41].

La situación es tal que los países emergentes en otras latitudes, como en Latinoamérica, donde en principio se pudo pensar que la crisis iniciada en 2007 no iba con ellos, también perciben que no les es ajena. Los efectos de las convulsiones en el sistema financiero internacional también acaban llegándoles, como se va comprobando, y de esa guerra en términos de una competencia despiadada en el mercado global no se libran, afectando en ellos tanto a pequeñas y medianas empresas como a trabajadores. Parece una maldición que para sobrevivir en medio de ella el recurso primordial tenga que ser la devaluación del factor trabajo. Ya ni siquiera hace falta que para ello se dé la deslocalización empresarial o alguna suerte de «desterritorialización». Es la subsunción en el mercado global lo que ha hecho que estemos situados todos en un nuevo territorio donde el valor trabajo «cotiza» a la baja, lo cual se agrava por la competencia entre trabajadores que están al borde de la marginalidad, así como por la inexistencia o la destrucción de formas de organización de los trabajadores que otrora les permitieron defender colectivamente sus derechos. Ante esta situación, urge, a la vez que se rediseñan nuevos modelos empresariales capaces de resituarse honesta y eficientemente —¿imposible las dos cosas a la vez?—[42] en el panorama de una economía-red global, que también se reinventen organizaciones de trabajadores autónomas y autogestionadas capaces de defender sus derechos, de conseguir condiciones de trabajo justas, de hacer posible que cada trabajador o trabajadora pueda recuperar su dignidad y

40. Sobre este punto, cf. L. Napoleoni, *Maonomics. La amarga medicina china contra los escándalos de nuestra economía* [2010], Paidós, Barcelona, 2011.

41. CF. I. Sotelo, *El Estado social. Antecedentes, origen, desarrollo y declive*, Trotta, Madrid, 2010, especialmente pp. 291 ss.

42. Interrogante abordado en J. A. Pérez Tapias, y L. Ascarza, «Ética y empresa. Para una moral sin moralismo»: *La maleta de Portbou*, 4 (2014), pp. 73-79.

salir de situaciones de dependencia que hacen recaer en nuevas formas de enajenación y servidumbre.

3.2. *Del trabajo como mercancía a los seres humanos como mercancía desechable*

Si la devaluación económica del trabajo es un hecho, la desvalorización humana del mismo es una triste realidad. En ese sentido, estamos ante una transmutación de los valores que escapa a lo pronosticado por Nietzsche, pero que tiene las más destructivas consecuencias en el nihilismo cultural de nuestras sociedades que un mercado tremendamente sesgado en una dirección muy deshumanizante se encarga de difundir. Cuando la postmodernidad se ve rebasada por una crisis de la modernidad que en su naufragio toca fondo con una grave crisis económica que arrastra consigo muy negativas consecuencias sociales y políticas, es como si la *post-postmodernidad* nos resituara en una *retro-postmodernidad* en la que la dirección de los procesos sociales se ha invertido hacia una regresión que, ingenuamente, ni siquiera se pudo sospechar.

En el actual curso regresivo de los acontecimientos, estos nos retrotraen a un punto en el que, en gran parte por esa lucha sin cuartel de la competencia, los trabajadores son reducidos por el sistema a mercancía, incluso a mercancía desechable. Si Marx pudo escribir que «la *depreciación* del mundo de los hombres aumenta en proporción directa con la *acumulación de valor* en el mundo de las cosas», y que «el trabajo no solo produce mercancías, sino que se produce a sí mismo y al trabajador como una mercancía»[43], el problema actual llega al extremo de que no se quiere comprar una fuerza de trabajo que, aun con salarios bajos, se considera cara, y máxime si el obtener beneficios se pone bajo el patrón de un capitalismo especulativo que prescinde del factor trabajo. Es entonces cuando se generaliza, hasta en países que se han considerado desarrollados, lo que fue dura experiencia de los que se veían como subdesarrollados: para los trabajadores —dicho con fórmula del economista y filósofo Franz Hinkelammert[44]— hay algo peor que ser explotados y es quedar marginados. ¿Ante quién reivindicar derechos, frente a quién hacer una huelga, con quién asociarse para una organización eficaz? De manera imprevista no son solo cuestiones que se planteen desde los miembros de una clase obrera desestructurada, sino que son cuestiones que afloran en el horizonte vital también de profesionales de clases me-

43. K. Marx, *Manuscritos de París* [1844], ed. de Jacobo Muñoz, en *Marx. Textos de economía y de filosofía*, Gredos, Madrid, 2012, p. 484.

44. Una compilación de textos de F. Hinkelammmert, *Solidaridad o suicidio colectivo*, Universidad de Granada, Granada, 2005.

dias que o no encuentran trabajo o perdieron, y muchas veces de forma irrecuperable, el que tenían, pasando a engrosar una especie de lumpenburguesía que se configura como parte de lo que los sociólogos llaman *precariado*, sustituto funcional del antiguo proletariado en época de *retro-postmodernidad*.

Frente a prácticas que devalúan el trabajo para hacer crecer más el capital se impone no solo salvar el trabajo, sino defender la dignidad de los trabajadores. Dicha defensa, como ya apuntaba Marx frente a las propuestas de Proudhon, limitadas a los aspectos salariales —importantes, pero no todo lo importante—, ha de ir a esa defensa de la dignidad que ahora hay que plantear de nuevo como emancipación de los trabajadores de nuevas formas de alienación y servidumbre, incluidas las que se dan desde el desempleo. Para ello, bien está recordar lo que significa el derecho al trabajo, recogido en el artículo 22 de la Carta de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, a la vista del cual unas palabras como las de Avishai Margalit, filósofo israelí, son tan pertinentes como motivadoras de esperanza en cuanto a recuperar el valor del trabajo y la dignidad de las trabajadoras y trabajadores:

> El trabajo no es simplemente una herramienta para llevar una vida digna, sino un derecho en y por sí mismo. Una sociedad que respeta los derechos humanos está obligada a dar trabajo a todas las personas que la integran, aun cuando los derechos sociales de estas estén garantizados mediante las prestaciones por desempleo. El derecho al trabajo otorgado por la declaración de Naciones Unidas incluye la libre elección del mismo, así como unas condiciones de trabajo justas y decentes[45].

¿Utopía? Sí, utopía que reclama empeñarse en realizarla: horizonte para un camino que nos saque de la regresión que actualmente devalúa el trabajo y se ceba contra los trabajadores y las trabajadoras.

45. A. Margalit, *La sociedad decente* [1996], Paidós, Barcelona, 2010, p. 193.

5

HOMO SOCIALIS. INDIVIDUOS, CULTURAS Y SOCIEDADES

1. LA EXISTENCIA SOCIAL DEL SER HUMANO

1.1. *De la socialidad constitutiva a la sociabilidad distorsionada: los avatares del «ser-con»*

La condición social del ser humano no es algo añadido; es constitutiva. Ni el proceso evolutivo conducente a la especie *Homo* se puede pensar al margen de la socialidad, ni la historia siguiente al proceso de hominización, y menos aún la posterior a la sapientización, pueden explicarse considerando aisladamente a los individuos. Las concepciones atomísticas de la realidad humana son contrarias a los hechos. Tal atomismo antropológico es visión de lo humano de una determinada época y que se elabora a base de subrayar solo una parte de la realidad humana. Eso ocurre en la modernidad como «era del individuo»[1], pero no deja de ser sobredimensionamiento individualista de la emergencia de la individualidad como valor.

Frente al individualismo propio de la concepción burguesa del hombre —el «individualismo posesivo» destacado por MacPherson[2]—, se ha subrayado, en especial por parte de los herederos críticos de la Ilustración, el carácter constituyente de su dimensión social. Ya en Hegel encontramos pasos decisivos en esa dirección, en su intento de superar las escisiones kantianas y con clara conciencia, desde sus escritos de juventud, de que el hombre no vive al margen de vínculos comunitarios ni

1. Cf. A. Renaut, *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad* [1989], Destino, Barcelona, 1993.
2. Cf. C. B. MacPherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke* [1962], Trotta, Madrid, 2005.

puede plantearse su futuro sin contar con una socialidad que le lleva a una dinámica en la que el Estado aparece como institución imprescindible. Feuerbach, con su insistencia en la relación con el *tú* como constituyente del *yo*, desde su enfoque materialista sensualista también avanza hacia la superación del individualismo[3].

Pasos decisivos para rescatar la socialidad en la reflexión filosófica, insistiendo en la dialéctica individuo-sociedad que permite entender adecuadamente la *existencia social del hombre*, fueron dados por Marx, que desde su *giro histórico-materialista* abre una nueva perspectiva. Emblemática a ese respecto es aquella de sus *Tesis sobre Feuerbach* en la que, criticando el esencialismo metafísico que se prorrogaba en el individualismo moderno, pero que también alcanzaba a la antropología de Feuerbach, donde declara que la *esencia humana* «es, en realidad, el conjunto de las relaciones sociales»[4]. Es decir, el hombre concreto vive en el seno de relaciones sociales en virtud de las cuales es *humano*. De ahí que su *esencia*, esa que el mismo Marx entendía en los *Manuscritos* como «actividad libre y consciente», no es una esencia que defina al individuo al margen de su realidad sociohistórica. Por el contrario, se trata de una *esencia concreta* —el término «esencia» funciona como *resto* ontológico para la crítica, como en *La ideología alemana*, de una determinada concepción metafísica— que permite pensar el conjunto de las relaciones sociales como condición de posibilidad de la realidad humana. Tales relaciones son vividas por el ser humano como «situación» en la que el individuo se constituye como tal *en* esa trama relacional, pudiendo decirse a la vez que es también *resultado* de ese «conjunto» en el que está inmerso, aunque nunca sea solo eso. El papel de esa dinámica relacional se ve reforzado por cuanto el individuo como sujeto entra a través de ella en relación con el producto social histórico —cultura— que de ese conjunto emerge como posibilitante y limitante a la vez de lo que el ser humano de suyo sea. Marx contrapone así un concepto concreto, socializado e historificado de *esencia* —que posibilita y demanda un conocimiento empíricamente contrastado de la realidad humana—, a un concepto abstracto e idealista de esencia humana que respondía a una naturaleza humana hispostasiada —como seguía ocurriendo en la antropología de Feuerbach—[5].

3. Cf. A. Schmidt, *Feuerbach o la sensualidad emancipada* [1973], Taurus, Madrid, 1975, pp. 154-159.

4. Cf. K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana* [1846], Grijalbo, Barcelona, 1970, p. 667.

5. Cf. É. Balibar, *Ciudadano sujeto* 2. *Ensayos de Antropología filosófica* [2011], Prometeo Libros, Buenos Aires, 2014, pp. 49 ss.

Después de Marx, también muchos otros autores se han ido sumando a un enfoque que deja atrás ese atomismo sociológico insistiendo en la interrelación individuo-sociedad. Así, Durkheim desde la sociología o G. H. Mead desde la psicología. El mismo psicoanálisis la recoge como fundamental para su teoría: el psiquismo individual está fuertemente condicionado por la dinámica de lo inconsciente, a través de la cual, y configurándose como *superyó*, lo sociocultural penetra en la personalidad del sujeto.

Sociedad e individualidad son polos constitutivos de la realidad humana que se median entre sí: la existencia del individuo es social y la sociedad —como dice el mismo Marx— no es nada sin los individuos. La realidad humana es relacional: el hombre se constituye en la trama de sus relaciones. Así viene dado por las condiciones de la existencia humana y aún se ve más reforzada esa relacionalidad por nuestra naturaleza lingüística. Somos comunicándonos, relacionándonos unos con otros de manera que lazos biológicos, cooperación instrumental, expresión de sentimientos…, todo pasa por la mediación simbólico-lingüística. Nuestra realidad cultural es inseparable de esa relacionalidad mediada lingüísticamente. Es la relacionalidad que Heidegger señaló entre los *existenciarios* del *Dasein* como el «ser-con»[6], lo cual es radicalizado por autores como Nancy subrayando un *ser-con* el otro en virtud del cual cada uno singular, desde su diferencia, se inserta en una «comunidad de los otros»[7].

Desde la interrelación individuo-sociedad, ella misma también culturalmente mediada, se entiende bien en qué sentido hablamos de «emergencia» del individuo. Individuos humanos obviamente ha habido siempre, pero lo que no ha habido siempre son humanos *individualizados*: la *individualidad* es una conquista cultural, respecto a la cual la cultura occidental proporcionó condiciones favorables para ello de modo que dio lugar a un tipo de sociedad distinta de las formas *fuertemente comunitaristas* de sociedades anteriores.

La individualidad como resultado de un proceso cultural de *individuación* emerge con la transición de lo *comunitario* a lo *societario* protagonizada por la sociedad burguesa. Dejado atrás un mundo medieval de «vínculos naturales» —así llamados por la «naturalización» de lo cultural desde la que se vivían—, con la revolucionaria transición renacentista[8] surge una sociedad asentada sobre «vínculos artificiales», entendidos como no dados por naturaleza, sino establecidos por los individuos —lo cual se teoriza con la idea del *pacto* o del *contrato social*—. A ello

6. Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo* [1927], Trotta, Madrid, ^{3}2018, pp. 134 ss.
7. Cf. J.-L. Nancy, *La comunidad desobrada* [1983], Arena, Madrid, 1981.
8. Cf. A. Heller, *El hombre del Renacimiento* [1978], Península, Barcelona, 1980.

contribuye la dinámica económica y política de una sociedad de clases que consuma el paso *de la comunidad a la sociedad*, en su día analizado por Ferdinand Tönnies[9].

Por el lado de la cultura también se acusan los efectos de la dialéctica individuo-sociedad. De cómo sea esta depende el que una cultura evolucione hacia potencialidades de *humanización*. La realidad cultural carga siempre con una notable ambigüedad y esta también se presenta en el terreno de los cambios que se producen en los procesos de socialización e individuación. Con la emergencia del individuo *moderno* y la sociedad *burguesa* se acentúa tal ambigüedad, como ocurre con la libertad misma: la cultura *moderna* de Occidente conlleva grandes logros en su «historia de la libertad», pero a la vez se presentan nuevas formas de alienación y dominio como la otra cara de dicha historia. De ello habla Fromm en *El miedo a la libertad*, donde subraya que las mismas fuerzas que han propiciado el desarrollo de la individualidad han generado tendencias opuestas a la emancipación, las cuales han acabado distorsionando aquella en individualismo conformista, cuando no ahogándola bajo presiones totalitarias:

> El hombre, cuanto más gana en libertad, en el sentido de su emergencia de la primitiva unidad indistinta con los demás y la naturaleza, y cuanto más se transforma en «individuo», tanto más se ve en la disyuntiva de unirse al mundo en la espontaneidad del amor y del trabajo creador, o bien de buscar alguna forma de seguridad que acuda a vínculos tales que destruirán su libertad y la integridad de su yo individual[10].

Desde la óptica frommiana, en la sociedad contemporánea se vive «bajo la ilusión de la individualidad», aun cuando esta sea negada. El problema no es el exceso de individualidad, sino el exceso de individualismo, con déficit de verdadera individuación, fracasando en la adquisición de un sentimiento individual de identidad, lo cual da lugar a lo que en *Ética y psicoanálisis* se describe como «problema ético de nuestro tiempo»: «la indiferencia del hombre para consigo mismo»[11].

Profundizando en la relación dialéctica individuo-sociedad —nunca es de mera *oposición*, como se ha tendido a ver desde el atomismo antropológico—, Fromm recoge una problemática que viene de atrás y en la que destacan importantes puntos de inflexión. Uno de ellos es el señalado por Kant, el cual incidió en esta cuestión con su fórmula sobre «la insociable sociabilidad del hombre», la cual no deja de tener como trasfondo el *antagonismo hombre-sociedad*:

9. Cf. F. Tönnies, *Comunidad y asociación* [1887], Comares, Granada, 2009.
10. E. Fromm, *El miedo a la libertad* [1941], Paidós, Barcelona, 1987, pp. 21 y 43.
11. Íd., *Ética y psicoanálisis* [1947], FCE, México, 1957, p. 267.

> Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. Que tal disposición subyace a la naturaleza humana es algo bastante obvio. El hombre tiene una tendencia a *socializarse*, porque en tal estado siente más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una fuerte inclinación a *individualizarse* (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe propenso a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier. Pues bien, esta resistencia es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su inclinar a la pereza, impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres, a los que no puede *soportar*, pero de los que tampoco es capaz de *prescindir*. Así se dan los auténticos primeros pasos desde la barbarie hacia la cultura (la cual consiste propiamente en el valor social del hombre)[12].

Asimilando la *sociabilidad* a la cultura y la *individualidad* egoísta a la barbarie, Kant se mantiene en una visión escindida de la realidad humana, reflejo del individualismo burgués, que le sitúa a medio camino entre Hobbes y Freud. La fórmula de la «insociable sociabilidad», que expresa la paradoja del hombre apuntando a su condición trágica, comporta, sin embargo, algunos malentendidos. No deja ver que la *socialidad* es constitutiva de lo humano, y no algo que añade la cultura, sino que está a su raíz, siendo modelada a partir de ahí como una determinada *sociabilidad*. La *individualidad*, por su parte y a la inversa, no se ve como logro en el que pesa la cultura, al situarla en las antípodas de la sociabilidad. Como consecuencia, no se puede apreciar que la «insociable sociabilidad» se debe a una individualidad desarrollada en direcciones patológicas en un marco social en el que priman relaciones de dominio. Así, la misma socialidad influye —es condición— en que los individuos puedan ser insociables; y a la inversa, desde su individualidad, ganada en la dinámica socialización-individuación, los individuos pueden encauzar bien su sociabilidad. El problema es la *alienación* que resulta de relaciones de dominio. Habermas lo expresa en términos de «colonización del mundo de la vida» que repercute en *cosificación* de las relaciones comunicativas[13].

Si en todas las culturas se da, desde el husserliano telón de fondo del *mundo de la vida*, un despliegue de instituciones y mecanismos de organización social dando lugar a un determinado tipo de sociedad,

12. I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 8-9.

13. Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* [1981], Trotta, Madrid, 2.ª reimp., 2018, pp. 914 ss.

en la cultura occidental, coincidiendo un fuerte desarrollo económico y un marcado racionalismo, junto con la complejidad se incrementó la ambigüedad. En contraste con las sociedades compactas del pasado —con constelaciones míticas en las que también se expresaba un saber unitario—, las sociedades modernas se caracterizan por la escisión entre *mundo de la vida* y organización sistémica. En ellas, lo sistémico social cobra autonomía, divorciándose del *mundo de la vida* para volver sobre él «colonizándolo»: a todos sus ámbitos se llevan las pautas de la razón estratégico-instrumental. Ese divorcio provoca fuerte nostalgia de la unidad perdida, la cual se pretende neutralizar con mitificaciones en las que naufraga la individualidad que el proceso de racionalización cultural había promovido. La individualidad queda pinzada entre *la esfera privada* y la *esfera pública*, como ámbitos socioculturales separados. Por otro lado, la necesaria separación de *esferas culturales de valor* —ciencia, moral, derecho, arte, religión…—, cada una con su propia lógica, lleva el sello de una segmentación aislacionista que impide hacer frente a la fragmentación del saber y a la desorientación que produce. Los individuos tienen más difícil sostener su propia identidad desde una articulación no patógena entre *mundo de la vida y organización sistémica.*

1.2. *Lo individual y lo social en mediación: el «carácter social»*

La relación mediada entre individuo y sociedad da a la realidad humana en cada caso un perfil concreto, de forma que en ella deja su impronta la cultura que socialmente gestan y transmiten los individuos. Y en la personalidad de estos imprime su huella la realidad sociocultural: *mediación sociocultural de lo psíquico y mediación psicosocial de la cultura*. Tal es el doble rostro del proceso dialéctico que entrelaza devenir histórico de la sociedad y biografías de los individuos. Para profundizar en ello ha habido propuestas en diversos campos. Fue significativa la de la corriente antropológica «Cultura y personalidad», inspirada en el psicoanálisis aunque dejando fuera los componentes más biologicistas de la teoría freudiana. En esa línea trabajaron M. Mead, R. Benedict, A. Kardiner, C. Kluckhon y R. Linton. Desde el lado del psicoanálisis, y en la versión que se calificó como «culturalista», K. Horney, H. S. Sullivan y C. Thompson hicieron un recorrido con aportaciones de interés, por más que fuera criticado por Marcuse en *Eros y civilización*[14] o por Adorno en su artículo «La revisión del psicoanálisis», por tratarse de un «culturalismo» que restaba fuerza a la potencia crítica del psicoanáli-

14. Cf. H. Marcuse, *Eros y civilización* [1953], Ariel, Barcelona, 1984. Epílogo.

sis[15]. Es la crítica que extendieron a Fromm —Pierre Zima lo acusó de «sociologización de lo psicológico»[16]— sin reparar en el enfoque dialéctico de su teoría del *carácter social*.

La teoría frommiana del *carácter social* es pieza clave de su planteamiento freudomarxista. Relativizando el papel de la libido y subrayando el de la *relacionalidad*, Fromm reformula la teoría del carácter y reelabora el concepto de inconsciente. El primero «es la forma específica impresa a la energía humana por la adaptación dinámica de las necesidades de los hombres a los modos de existencia de una sociedad determinada», de manera que así encauzada marca los derroteros del pensamiento, la acción y la vida emocional de los individuos[17].

El carácter individual se configura en relación dialéctica con el *carácter social* de cada sociedad —o en una clase social o en una comunidad étnica, según el marco de referencia en cada caso—. El *carácter social* es la «matriz» caracterológica común a la mayoría de los miembros de una sociedad —o de una clase social u otra comunidad—, formada en virtud del *modo de vida* compartido que hace que se desarrollen ciertos rasgos psíquicos como adaptación a las condiciones económicas, sociales, políticas, culturales del grupo en cuestión. La formación del carácter individual se ve mediada por el *carácter social*, a la vez que este resulta como denominador común de rasgos presentes en la mayor parte de los caracteres de los individuos de una sociedad. En virtud de esta mediación, los individuos conforman su personalidad según lo que el «sistema» demanda. La sociedad debe producir no solo tecnología para su dinámica económica, sino también el tipo de personalidad que emplea energía para cierto papel social. Es *transformación de la energía psíquica general en energía psicosocial específica*.

Si el carácter de los individuos se configura mediado por el *carácter social* es porque la condición humana cuenta con la *socialidad* como constitutiva, al lado de su individualidad. Por ser social la existencia del hombre, su *naturaleza* incorpora lo que resulta del desarrollo *histórico*, como nuevas necesidades y potencialidades. Por eso se puede hablar de «antropogénesis», porque lo adquirido socialmente lo incorpora nuestra condición, confirmando que la *naturaleza humana* no es ni solo lo biológico, ni solo lo histórico-cultural —necesaria la corrección al dicho de Ortega de que «el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia»[18]—; por el contrario, hay que considerarla «como condicio-

15. Cf. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Sociológica* II [1962], Taurus, Madrid, 1966, pp. 101-117.

16. Cf. P. Zima, *La Escuela de Frankfurt*, Galba, Barcelona, 1976, pp. 155 ss.

17. E. Fromm, *El miedo a la libertad* [1941], cit., 1987, p. 264.

18. J. Ortega y Gasset, «La historia como sistema» [1935], en *Obras completas* VI, Taurus, Madrid, 2006, p. 73.

nada por la historia sin olvidar, empero, el significado de los factores biológicos y sin creer que la cuestión pueda formularse correctamente como una oposición entre elementos culturales y biológicos»[19].

En analogía con lo que Gehlen decía de las instituciones, Fromm considera el carácter, el que se forma en la trayectoria del individuo articulando lo consciente y lo inconsciente, como una «*segunda naturaleza* del hombre». La expresión, contraponiendo esa *segunda naturaleza* a la condición biológica como supuestamente la *primera*, subraya la función que cumple el carácter, con sus pasiones —recordemos a Remo Bodei y su *Geometría de las pasiones*[20]— y, gracias a ellas, por la canalización que hacen de la energía humana. El carácter es «sustituto del aparato instintivo» que el ser humano dejó de tener[21]. Y es a través de él como aparece la forma concreta de la *naturaleza humana* (*a priori antropológico-existencial*) en cada individuo.

La interrelación entre carácter individual y *carácter social* obliga a tener en cuenta la relación entre lo inconsciente individual y lo *inconsciente social*, entendiendo por este lo que forma parte de las áreas de represión comunes a la mayoría de los miembros de una sociedad, lo cual media lo que para el individuo queda inconsciente. Así, lo *inconsciente social* apunta a la *naturaleza social de lo inconsciente* o *naturaleza social de la represión*, fondo psíquico por donde pasa la interrelación individuo-sociedad, en la cual factores culturales, como el lenguaje —la lengua con su gramática, diría Nietzsche— y los tabúes sociales juegan un papel crucial. Este es un «filtro socialmente condicionado» que fija lo consciente y lo inconsciente según la estructura de la sociedad y los modos imperantes de sentir y pensar[22].

2. IDENTIDADES PARTICULARES Y DERECHOS HUMANOS UNIVERSALES. EL HORIZONTE NORMATIVO DE LA CONVIVENCIALIDAD

Las identidades individuales y colectivas se forjan desde la relación dialéctica individuo-sociedad. A través de los procesos por los que se construyen satisfacemos la *necesidad de identidad*, de manera que podamos contar con una respuesta, siempre tentativa e incompleta, a la cuestión de *quién soy yo* y a la no menos perentoria sobre *quiénes somos nosotros*. Ambas ponen en marcha dinámicas de *construcción simbólica de la identidad*. Dado ese carácter simbólico, en la identidad personal se

19. E. Fromm, *El miedo a la libertad*, cit., p. 274.
20. Cf. R. Bodei, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: Filosofía y uso político* [1991], FCE, México, 1995.
21. Cf. E. Fromm, *Ética y psicoanálisis*, cit., pp. 72-73.
22. Cf. Íd., *¿Tener o ser?* [1976], FCE, Madrid, 1979, pp. 108-109.

articulan diversas dimensiones: biográfica, genealógica, espacial o territorial y étnica. En la identidad colectiva pesan la territorialidad y dimensiones como la lingüística, la religiosa, la étnica, la política… Estando la formación de la identidad del yo mediada por la colectiva —o por las identidades colectivas de grupos de referencia—, tal formación ha de contar —como subraya Habermas[23]— con referencias universalistas para articular lo individual y lo colectivo. Tales referencias moderan la contrastación del yo frente al otro, o del nosotros frente a los otros, que a veces se acentúa hasta extremos patológicos.

2.1. *La construcción simbólica de las identidades*[24]

En los procesos de redefinición de las identidades se acusa que vivimos en un mundo más unificado que nunca, pero con marcadas líneas de fractura. La unificación a causa de la interrelación entre sociedades y Estados no ha redundado en mayor unidad entre los humanos, en más conciencia de lo común, en un reconocimiento recíproco que haga más consistente la *identidad compartida* desde la que vivir nuestras diferencias. Nuestro mundo, que alberga culturas con relaciones más intensas que en ninguna otra etapa —por ello *contemporáneo* para los que lo habitamos—, es resultado de las intersecciones de muchos «mundos heterogéneos» (culturales, políticos, religiosos…)[25]. Cuando esas intersecciones no cuajan como fructíferas, afloran hostilidades entre mundos diferentes, atrapando en medio a individuos desgarrados entre múltiples pertenencias.

El horizonte de «un mundo sin fronteras», utopía de nuestra época, se aleja. Fuerzas reactivas reemplazan a factores de división que otrora tuvieron peso. En un mundo escindido entre «sociedades de la opulencia» y «sociedades de la indigencia», y aflorando como pulsión largo tiempo reprimida —en ello insiste Giddens, así como Duch, para llamar la atención sobre el «retorno de lo reprimido»[26]—, crece el «poder de la identidad», causa de múltiples conflictos[27].

23. Cf. J. Habermas, *Moralidad y eticidad* [1986], Paidós, Barcelona, 1991, pp. 80-89.

24. Cf. J. A. Pérez Tapias, «El vértigo del universalismo y los límites de nuestras identidades», en J. Choza (ed.), *Pensar lo humano*. Actas del II Congreso Nacional de Antropología Filosófica, Iberoamericana, Madrid, 1997, pp. 299-308.

25. M. Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos* [1994], Paidós, Barcelona, 1995, pp. 123 ss.

26. Cf. A. Giddens, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea* [1991], Península, Barcelona, 1995; y Ll. Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 50 ss.

27. Cf. M. Castells, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura* II. *El poder de la identidad*, Alianza, Madrid, 1998.

La necesidad de redefinir identidades colectivas como baluarte frente a las presiones de un mundo hostil desata el afán de redefinir los límites del «nosotros» frente a los «otros». La identidad colectiva —sea bajo registro étnico, religioso o político— es aglutinante de grupos humanos que ven peligrar su supervivencia, percibiéndose amenazados por tendencias económicas que les desbordan, por políticas que les someten o por procesos de aculturación.

El resurgir de las identidades es con frecuencia conflictivo porque tiene lugar como afloramiento de *identidades de resistencia* que, promoviendo «políticas de identidad», son asumidas por actores sociales que hacen frente a lo que experimentan como dominio por parte de colectividades mayoritarias o como presiones de grupos dominantes —o «fuerzas anónimas», como las del mercado—. Esas identidades de resistencia se contraponen a las *identidades legitimadoras* inducidas por el modo de vida y las instituciones de la sociedad de que se trate. El «poder de la identidad» se presenta como contrapoder frente a las identidades establecidas. Así ocurre con identidades nacionalistas como factor de resistencia frente a la identidad legitimadora del Estado que se cuestiona —esta, aun cuando no se autocomprenda como nacionalista, corresponde a un nacionalismo dominante que no necesita explicitarse—.

Las reivindicaciones identitarias se presentan como revalorización de la particularidad en el empeño por una reconstrucción de las identidades volcada a afirmar lo que distingue de los demás. «Mi identidad —escribe Amin Maalouf— es lo que hace que yo no sea idéntico a ninguna otra persona»[28]. Ese afán de particularización marca las identidades de un *nosotros* en relación a *otros*. A veces la identificación que distingue hacia fuera es represiva hacia dentro, «identificando» tan absorbentemente a los miembros del grupo que no deja espacio a la identidad personal. En la medida en que no se da esa individualización, más pesa la pertenencia grupal —hecho aludido por Michael Ignatieff apoyándose en el «narcisismo de las pequeñas diferencias» de Freud: «Cuanto menos nos distinguimos de los demás, más importante nos parece llevar una máscara diferenciadora»[29]—.

La recuperación de la identidad para salir de la común identificación que desdibuja los perfiles de lo propio se constituye en demanda de los individuos y grupos humanos. Si en el caso de cada uno implica la configuración de una identidad personal, resulta que esta no es posible lograrla al margen de «horizontes de significado»[30] o sin el telón de fon-

28. A. Maalouf, *Identidades asesinas* [1998], Alianza, Madrid, 1999, p. 20.

29. Cf. M. Ignatieff, *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna* [1998], Taurus, Madrid, 1999, p. 59.

30. Cf. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad* [1991], Paidós, Barcelona, 1994, pp. 67-76.

do de la identidad colectiva con la que ha de mediarse. Es difícil dicha configuración cuando fallan lo que Durkheim llamaba «cuerpos intermediarios» de nuestras sociedades (partidos, sindicatos, iglesias…), que daban sentido a la vez que articulaban relaciones[31]. Y si faltan supuestos universalistas para la construcción *humanizante* de la identidad, así como para la relación con los otros desde la identidad colectiva, amenaza que esta se cierre como totalidad asfixiante[32].

Las identidades son constructos simbólicos que se elaboran culturalmente —la memoria es decisiva en los cauces narrativos por los que se construyen—, con ingredientes que van desde la realidad fáctica hasta los ideales que a ella se sobreponen. Las identidades oscilan entre la solidez y la fragilidad, entre la permanencia y el cambio, entre la tradición y la innovación. Las identidades, sea en el plano individual o en el colectivo, son *fluctuantes*[33], como acentúa Zygmunt Bauman con su categoría de *liquidez*. Especial fluctuación se da entre universalismo y particularismo: las identidades, siendo particulares, implican un trasfondo universal.

El particularismo, exaltación de la particularidad en la hora de la mayor unificación del mundo —*globalización* económica, *mundialización* informacional—, surge como reacción de la diversidad maltratada por una universalidad *fáctica* que provoca una respuesta regresiva de quienes ven peligrar sus identidades. Es atemorizada reacción de quienes se ven perdidos en un mundo en el que se diluyen las *antiguas fronteras* que acotaban el espacio del «nosotros»[34]. En la intersección entre la *universalización* económica, informacional y del modelo civilizatorio científico-técnico, y la eclosión de un marcado *pluralismo* cultural, también al interior de cada sociedad, se sitúa la problemática de identidades que colisionan, disputándose espacios sociales y políticos desde los que estructurar el mundo. El *conflicto de las identidades* se traduce en lucha por el poder en los Estados, entre Estados, atravesando los Estados…, tras la reestructuración de un mundo que sea significativo, es decir, capaz de suministrar *sentido*. Ambos procesos, universalización fáctica y pluralismo conflictivo, perfilan nuestro mundo en general y nuestras sociedades en particular. Abordarlos requiere atender a la exigencia del reconocimiento recíproco desde las particularidades en que se realiza la *universalidad concreta* de la humanidad: particularidad de cada individuo y colectiva de cada cultura.

31. Cf. M. Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, cit., pp. 128-129 y 138.
32. Cf. J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico* [1976], Taurus, Madrid, 1981, p. 89.
33. Cf. A. Memmi, «Les fluctuations de l'identité culturelle»: *Esprit*, 228 (1997), pp. 94-106.
34. Cf. M. Ignatieff, *El honor del guerrero*, cit., p. 60.

Los caminos del reconocimiento son diversos. Nuestra identidad «queda definida en diálogo, y a veces en lucha, con las identidades que nuestros otros significativos quieren reconocer en nosotros»[35]. *Desde un punto de vista normativo*, la exigencia de mutuo reconocimiento para identidades que se construyen relacionalmente —recordemos reflexiones de Rousseau y aportaciones hegelianas al respecto[36]—, es *clave moral* de la dialéctica universalidad-particularidad, siendo desde dicha *clave* desde donde podemos afrontar dos peligros inversos. Uno es el del *universalismo abstracto*, insensible a la realidad concreta de los individuos y de su entorno sociocultural y que cuando pretende vigencia normativa se queda en un vacío antropológico que le resta pertinencia —fue crítica de Hegel a Kant—. El otro es el de un *particularismo exacerbado*, vuelto hacia una cerrazón que lo descalifica éticamente y lo desautoriza desde el punto de vista de la reflexión crítica. Sus sostenedores eluden la autocontradicción que supone afirmar «la universalidad de un relativismo cultural extremo»[37].

Si el etnocentrismo ha servido históricamente para legitimación del dominio, justificando la colonización de los considerados cultural y humanamente inferiores, la negación del universalismo puede funcionar a favor de nuevas formas de dominio en las que unos afirman su diferencia negando a otros la suya.

2.2. *De los particularismos enfrentados al universalismo replanteado. Derechos humanos transculturales*

Nuestras identidades, configurándose desde la tensión entre universalismo y particularismo, demandan correlacionar posibilidades en cuanto a su consolidación y límites. Las indispensables identidades se vuelven amenazantes, invirtiendo el sutil componente de temor ante el extraño que siempre conllevan, si sobrepasan lo que han de ser sus límites. Se afirman desmedidamente tanto por vía del mencionado *pseudouniversalismo etnocéntrico*, que anexiona al otro anulando su diferencia —o, peor, borra la diferencia eliminando al otro—, como por la vía del *particularismo relativista*, indiferente al otro —lo cual, sin embargo, no significa que ese otro, tratado desde la indiferencia, quede fuera de la dinámica del dominio[38]—.

35. Así lo formula Ch. Taylor en *La ética de la autenticidad*, cit., p. 69.

36. Cf. T. Todorov, *La vida en común. Ensayo de antropología general* [1995], Madrid, Taurus, 1995, especialmente pp. 30 ss. y 117 ss.; y A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* [1992], Crítica, Barcelona, 1997.

37. Cf. J. J. Sebreli, *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Ariel, Barcelona, 1992, pp. 65-66.

38. Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, cit., p. 117.

Sea por una o por otra de esas vías, son salidas en falso al problema de la identidad, cuando las identidades colectivas se desbocan en expansión totalitaria o se vuelcan represivamente sobre los individuos, y su desmesura las convierte en «asesinas». La pertenencia es defensivamente subrayada hasta justificar una reconfiguración identitaria que, «instala a los hombres —escribe Maalouf— en una actitud parcial, sectaria, intolerante, dominadora, a veces suicida, y los transforma a menudo en gentes que matan o en partidarios de los que lo hacen»[39].

Ante el *conflicto de identidades* se percibe con más fuerza la necesidad de una moral universalista, capaz de suministrar principios para una política según criterios universalizables. Tal necesidad se ve espoleada por la confluencia de lo *urgente* y lo *importante*: *sobrevivir* como humanidad para que todos podamos *con-vivir en condiciones de dignidad*. Ese es el doble objetivo del universalismo que ha de abrirse paso entre la universalización económica e informacional de un mundo unificado —sobre todo como mercado, aparte unificación por riesgos de destrucción ecológica— y las amenazadas identidades de individuos y culturas[40].

Una universalización fáctica que sobrepone las necesidades del sistema tecno-económico a las de los individuos, distorsionando sus necesidades a la vez que uniformando las pautas culturales de respuesta a las mismas —efecto de los medios de comunicación[41]—, aumenta el *horror vacui* de los «hombres sin atributos» —acertó Musil al reflejar la situación del individuo de la sociedad moderna, para quien el «enigma de la identidad» se acentúa con el «desamparo desolador del hombre en un desierto de individualismos»[42]—. Sin embargo, por más que perdidos en un mundo sistémicamente estructurado pero carente de sentido, que induce la fragmentación de la subjetividad en la época de su exaltación —el problema de la identidad como típicamente *moderno*[43]—, es imposible que los humanos, «enfermos de vacío»[44], dejemos de construir nuestras identidades personales y colectivas. Con Rubert de Ventós podemos hablar de una «pasión por la identidad», que tanto puede decantarse hacia lo positivo como hacia lo negativo, a la que acompaña una amenazante «adicción a la dependencia»[45].

39. A. Maalouf, *Identidades asesinas*, cit., p. 43.
40. Cf. K.-O. Apel, «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética» [1972], en Íd., *La transformación de la filosofía* II, Taurus, Madrid, 1985, pp. 341-343.
41. Cf. G. Sartori, *Homo videns. La sociedad teledirigida* [1997], Taurus, Madrid, 1998, p. 112.
42. R. Musil, *El hombre sin atributos* I, Seix Barral, Barcelona, 1993, p. 49.
43. Cf. J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, cit., pp. 94 ss.
44. Cf. G. Sartori, *Homo videns*, cit., pp. 126 y 137.
45. Cf. X. Rubert de Ventós, *De la identidad a la independencia: la nueva transición*, Anagrama, Barcelona, 1999, p. 32.

La exageración de la pertenencia en patológica dependencia se produce como regresión hacia identidades colectivas monolíticas, sin espacio para la autonomía individual, sea por el fundamentalismo religioso, sea por fundamentalismos políticos de nacionalismos excluyentes. Queda para otros, en sociedades opulentas, la liviana identidad del gregarismo conformista, humus del individualismo privatista entre el consumismo y la tecnocracia. Ambas cosas van relacionadas: por una parte dicha identidad, propia de la cultura postmoderna, presenta el perfil narcisista de un yo evanescente que se construye desde dinámicas del reconocimiento circunscritas al ámbito privado[46]; por otra, ese narcisismo individualista es compensatorio respecto del conformismo que uniformiza individuos. Es la falsa *ilusión de la individualidad*.

Así, si en nuestro tiempo, como ha señalado Charles Taylor en *Las fuentes del yo*[47], ha adquirido fuerza «el ideal de autenticidad» como rector de los procesos de construcción de la identidad personal —tampoco es ajeno a los de identidades colectivas—, resulta que la complementariedad de individualismo y conformismo de una cultura narcisista acaba distorsionándolo. Ocurre que dicho ideal, en sociedades con margen para que cada cual pretenda ser «él mismo», se ve afectado por una perversión egoísta que lo hace compatible con el gregarismo social y el conformismo político. Todo ello queda cubierto ideológicamente por un *relativismo blando* que prima la elección por la elección misma, considerando indiferentes las opciones. La construcción de las identidades, bajo apariencia de individualización, adolece de un acusado déficit de *sentido* en un mundo en el que los procesos se aceleran en el tiempo y las relaciones se expanden en el espacio, transformándonos nosotros —tanto cuando lo lejano se hace próximo como cuando lo próximo nos queda lejos—[48].

Es imprescindible la tarea de crítica de los mecanismos de encubrimiento y justificación de la realidad —«ideológicos»—, para despejar el camino hacia un tratamiento ético de los conflictos identitarios. En un mundo donde las fronteras se diluyen, los perfiles se difuminan y «todo lo sólido se desvanece en el aire»[49]…, cualquier propuesta uni-

46. Cf. G. Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* [1983], Anagrama, Barcelona, 1986, pp. 49 ss.

47. Cf. Ch. Taylor, *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* [1989], Paidós, Barcelona, 1996.

48. M. Augé: «la geografía no basta para definir lo próximo y lo lejano» (*El sentido de los otros. Actualidad de la antropología* [1994], Paidós, Barcelona, 1966, p. 33).

49. Alusión a Berman y a su título con esa fórmula de Marx y Engels en el *Manifiesto comunista* para la fuerza disolutoria de la civilización burguesa, que afecta al «hombre desguarnecido» (cf. M. Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad* [1982], Siglo XXI, Madrid, 1988).

versalista puede incrementar ese vértigo si no incluye los criterios normativos para una *sana* reconstrucción de las identidades, tomando en serio *a la vez* las diferencias y el principio de igualdad desde el que aquellas pueden salvarse sin discriminaciones. Ha de tratarse de *universalismo transcultural*, gestado «desde abajo» y no impuesto «desde arriba», esto es, suscitado desde el diálogo intra- e intercultural, con su piedra de toque en cuanto a pretensiones de validez en su capacidad para el reconocimiento del otro. *Universalismo desde y a través de las diferencias*, para el que su punto crucial está en cómo articular valores universales y pluralismo cultural, que es lo pertinente al hablar de *derechos humanos*.

La tendencia centrípeta, fácticamente universalizadora, hacia la homogeneización de los modos de vida, por un lado, y la tendencia contraria hacia la exaltación centrífuga de lo particular, por otro, parecen cerrar el paso a lo que vislumbramos como necesario *universalismo dialógico y respetuoso con las diferencias*. No obstante, desde el punto de vista ético es irrenunciable una *moral universalista*, incluso para proteger las legítimas particularidades humanas. Y además, el *correlato ético-político* de esa moral universalista nos remite a derechos humanos respecto a los cuales aspiramos a que alcancen una eficaz vigencia universal. Ellos constituyen la referencia ética comúnmente compartida, con capacidad de incidencia política. Su universalizable fondo moral, que obliga a todos, pero al que también damos potencia política a través del derecho, encuentra en ellos el puente hacia una efectiva concreción jurídico-política en los contextos particulares de las distintas sociedades y culturas.

Si una perspectiva ética universalista susceptible de mediarse políticamente es imprescindible para vivir juntos, también es insoslayable la pluralidad de nuestra humanidad, patente en las múltiples identidades que se dan en su seno. Las pretensiones universalistas, en cuanto a principios comunes para la *humanización* de todos en lo que afecta a la «vida en común», no pueden pasar por encima de esa diversidad. Es obligado salvaguardar la diversidad, lo cual exige eliminar la desigualdad —exigencia sostenible por razones universalistas—, y ambas cosas, anverso y reverso del mismo objetivo, dependen del tratamiento que se dé a *la pluralidad*[50].

50. La propuesta del «pluralismo razonable» de J. Rawls responde a cómo es posible una sociedad justa y libre en condiciones de diversidad interna (cf. *El liberalismo político* [1993], Crítica, Barcelona, 1996, pp. 67 ss.). Sobre limitaciones en la teoría de Rawls, véase J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político* [1996], Paidós, Barcelona, 1998; y M. Sandel, *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* [2009], Debate, Barcelona, 2011, pp. 161 ss.

Ante el pluralismo de nuestra humanidad, que desgraciadamente se vive muchas veces como conflictivo, hay quienes piensan que en ciertas escalas es imposible llegar a acuerdos acerca de principios y normas. Este punto de vista, amalgama conservadora de etnocentrismo y relativismo, que tiene en Samuel P. Huntington uno de sus representantes, se justifica presentando como insalvables las distancias culturales de las grandes civilizaciones, como marcos últimos de referencia de matriz religiosa —tesis que ya sostuvo Weber—, trayendo a su favor materiales de diversos campos, la teoría de Kuhn acerca de la inconmensurabilidad de los paradigmas científicos, trasplantada a las relaciones entre civilizaciones[51]. De Huntington cabe decir lo que de su mentor, Spengler, manifestaba Adorno: que puede vengarse, de no tenerle en cuenta, «amenazando con llevar razón»[52]. Así sería si no fuéramos capaces de acuerdos, por motivos de supervivencia y razones de dignidad, acerca de principios y normas susceptibles de ser aceptados por todos, es decir, transculturalmente válidos.

Sin duda, se nos ha puesto difícil argumentar discursivamente acerca de *valores*, ingredientes fundamentales de nuestras identidades y su *sentido*, los cuales siempre subyacen a los principios, normas y criterios de los que nos dotamos para perfilar lo que debemos hacer. Resulta que intereses contrapuestos, divergencias ideológicas, puntos de vista dispares, distancias culturales… dificultan argumentar sobre *valores* en torno a los cuales configurar nuestros acuerdos, como se hace patente en el ámbito político. Cuestión insoslayable: ¿es imprescindible, con los disensos necesarios, un *consenso* básico en torno a ciertos *valores*, susceptibles de ser compartidos por todos en el terreno común de la razón dialógica, capaz del reconocimiento de las exigencias universales que brotan de la propia condición *humana* de todos y de su inherente dignidad? En referencia a una normatividad moral en la que reconocemos que ya van implícitos valores, ha hecho ver la *ética discusiva* de Apel y Habermas las exigencias que ya aparecen en los presupuestos comunicativos[53]. La *apuesta por el acuerdo* se asienta en lo común que com-

51. Cf. S. P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* [1996], Paidós, Barcelona, 1997, especialmente pp. 30 ss.

52. Cf. Th. W. Adorno, *Crítica cultural y sociedad* [1955], Sarpe, Madrid, 1984, p. 26.

53. Cf. K.-O. Apel, «La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant», en Íd., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 147-184; J. Habermas, «Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación», en Íd., *Conciencia moral y acción comunicativa* [1983], Trotta, Madrid, 1.ª ed., 1.ª reimp., 2018, pp. 53-121, y también «Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral», en Íd., *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* [1996], Paidós, Barcelona, 1999, pp. 29-78.

partimos, en la normatividad implícita en empeños por un discurso con sentido, en el entendernos porque la «traducción» es posible[54].

Entre los valores que pueden ser *comunes* —implican pretensión de universalidad— cabe notar, en primer lugar, los *valores de la vida digna*, nucleares de una moral universalista y punto de anclaje de los derechos humanos, dado el incondicional respeto que merece cada individuo, cualquiera que sea la cultura en que viva. Estos valores —paz, libertad, igualdad y justicia—, en los que se condensan las *cuestiones de justicia* que trascienden las plurales formas de *vida buena*, ofrecen criterios respecto a la *calidad ética* de cada sociedad y de las prácticas de quienes las integran. Por lo demás, tales valores trazan la frontera entre diferencias dignas de conservarse y diferencias inasumibles, generadoras de *desigualdades*. En segundo lugar, también se pueden citar como valores dignos de universalidad esos otros, relativos a actitudes, que configuran un *talante* y denotan el cumplimiento de metas de autorrealización personal, con especial relevancia de los *valores de un êthos democrático* —como tolerancia, responsabilidad, participatividad, solidaridad—, puntales de la *moral cívica* que la democracia exige. Estos valores también señalan mínimos —«mínimos existenciales» más que solo «mínimos normativos»— presentes en modos de *vida buena* reconocibles interculturalmente[55].

Tanto los *valores de la vida digna* como los de un *talante democrático* cabe asumirlos cual base potencialmente común, «lugar ético» de confluencia[56], para establecer normas y consolidar actitudes que nos permitan convivir con nuestra diversidad de identidades, intercalando las exigencias de reconocimiento recíproco en la trama de nuestras variadas pertenencias.

En medio de las múltiples pertenencias, en la perspectiva de una moral universalista —que distinga, pero no divorcie, sino relacione exi-

54. Cf. J. A. Pérez Tapias, «Alcance y límites de nuestros acuerdos. Verdad y sentido desde el pluralismo cultural», en J. A. Nicolás y M. J. Frápolli (eds.), *Verdad y experiencia*, Comares, Granada, 1998, pp. 363-396.

55. Cf. J. A. Pérez Tapias, *Claves humanistas para una educación democrática. De los valores humanos al hombre como valor*, Anaya, Madrid, 1996, cap. 4.

56. Hablamos de *valores comunes*, *universalizables*, limitándonos a los que encontramos tras normas básicas y actitudes imprescindibles, como tras los derechos humanos, desde el supuesto de que a todo ello hemos llegado apreciándolo como «humanamente valioso». Dado que en los procedimientos democráticos, así como en las normas legales, se encuentran «incrustados» esos valores, podemos considerar poco matizadas las declaraciones de Habermas relativas a que «en las sociedades complejas la ciudadanía no puede ser mantenida unida mediante un consenso sustantivo sobre valores, sino a través de un consenso sobre el procedimiento legislativo legítimo y sobre el ejercicio del poder» (cf. J. Habermas, *La inclusión del otro*, cit., p. 214). Se puede distinguir entre diferentes *tipos de valores*: los valores no universalizables —no morales, por tanto— propios de la particularidad de un modo de vida, y los universalizables, emergidos desde tradiciones y modos de vida trascendiéndolos «universalistamente».

gencias *emancipatorias* y de *autorrealización*—, es donde hay que activar el compromiso que reclaman los derechos humanos en su *universalidad transcultural*. Ellos constituyen el nervio ético-político de un *humanismo* que, como «humanismo de la dignidad de todo hombre», es al que apuntan los valores que en las diversas culturas despegan desde su particularidad hacia la universalización civilizadora. Los derechos humanos remiten así a la *dignidad humana*, lo que significa que los valores potencialmente transculturales que encarnan y para los que exigen concreción jurídico-política tienen su raíz en la consideración de que el hombre, el individuo en su *humanidad*, es el *valor supremo*, como ya apuntaba Kant al señalar el imperativo de tratarlo como *fin* y no como medio.

En el caso de los derechos humanos, dicha universalización es la que se quiere obstruir al intentar confinarlos en una cultura —diciendo, por ejemplo, que son «invento de Occidente»—, considerando toda crítica respecto a violaciones de derechos como injustificable intromisión desde una cultura en otra. Se parte de que nada se explica y comprende, sino solo «desde dentro». Tal recusación antiuniversalista, aduciendo occidentalismo, pierde fuerza a poco que los oprimidos o discriminados toman la palabra. Ahí están las mujeres en situaciones culturales diversas. Sus esfuerzos emancipatorios evidencian que, *para todos*, y especialmente *todas*, los *derechos humanos universales* constituyen la palanca con que mover la losa de sufrimientos e injusticias que pesa sobre millones de seres humanos. Y si el sufrimiento es universal —lo que más nos vincula fácticamente, según Schopenhauer—, ¿por qué negar la pretensión de universalidad a esos derechos cuya reivindicación convoca, por lo menos, a aliviarlo?

Es imprescindible el punto de vista de Maalouf: «el concepto (de universalidad) estaría vacío de contenido si no partiera del supuesto de que hay valores que conciernen a todos los seres humanos, sin distinción alguna». Y su conclusión: «Esos valores priman sobre todas las demás cosas. Las tradiciones solo merecen ser respetadas en la medida en que son respetables, es decir, en la medida exacta en que respetan los derechos fundamentales de los hombres y mujeres. Respetar 'tradiciones' o leyes discriminatorias es despreciar a sus víctimas»[57]. Son palabras que ha de atender también la cultura occidental, la cual muchas veces desiste de autocrítica para recaer en la *barbarie* de sus particularidades *deshumanizantes*.

Si la tradición de Occidente ha contribuido notablemente a la proclamación de unos *derechos humanos universales*, ese «contexto de des-

57. A. Maalouf, *Identidades asesinas*, cit., p. 130.

cubrimiento» no limita sin remisión el «contexto de justificación» de tales *derechos y su universalidad* —que tampoco se debe solo a Occidente[58]—. La particularidad de la emergencia de unos *derechos humanos* con pretensiones de universalidad se ve trascendida hacia esta en tanto que la vigencia universal a la que aspiran es *justificable con argumentos* asumibles por todos desde la *racionalidad común*, por más que esté siempre culturalmente modulada —lo que no implica imposibilidad de entendimiento—.

Reforzar el diálogo intercultural para la profundización y extensión de los derechos humanos es lo que exige su *universalidad*, sin imposiciones etnocéntricas. Se trata de un *universalismo transcultural*, generado desde y a través de las diferencias y no contra ellas, que puede considerarse «universalismo plural» desde la convicción de que ninguna cultura acapara el acceso a la universalidad, por más que en todas lata una tendencia a lo universal, ineliminable, pero que hay que controlar para no dejarla expuesta a derivas monstruosas[59].

3. CONVIVENCIA Y CONFLICTO. EL «SER-CON» BAJO EL HORIZONTE DE UNA CIUDADANÍA COMPARTIDA

3.1. *La realidad antropológica de sociedades con comunidades diversas*

Los derechos humanos, con su carácter *transcultural*, permiten conjuntar exigencias universalistas de signo emancipador y demandas provenientes de tradiciones culturales o colectivos diferenciados respecto a la salvaguarda de su particular modo de vida. Las primeras son imprescindibles desde el prisma ético-político de la *ciudadanía igualitaria* postulada para todos los individuos y son las que se expresan en los derechos humanos universales, los cuales, referidos a los individuos —«derechos individuales»—, traducen imperativos ético-políticos de respeto incondicional. Las segundas, las demandas de culturas o colectivos diferenciados, son irrenunciables para los individuos que pertenecen a ellos, pues su propia identidad se halla mediada por la de su comunidad. Se trata de la mediación bidireccional que siempre se da entre lo social y lo individual, de manera que dicha mediación suministra la base antropológica para hablar también de «derechos colectivos» para que tales identidades se vean protegidas y, siendo así, respetados los derechos de los

58. Cf. A. Sen, «Humanidad y ciudadanía», en M. C. Nussbaum *et al.*, *Los límites del patriotismo* [1996], Paidós, Barcelona, 1999, pp. 135-144.

59. Cf. P. Hassner, «Vers un universalisme pluriel?»: *Esprit*, 187 (1992), pp. 102-113.

individuos que las comparten. Lejos de toda «falacia culturalista» que sería para el discurso ético recusable como nueva versión de la «naturalista», la justificación de los derechos que amparen la particularidad social, étnica, religiosa o política que cualquier grupo humano plantee ha de hacerse desde un punto de vista moral, con sus aplicaciones políticas, que no se desentienda del *principio de universalizabilidad*[60].

Hay que subrayar, en cuanto a la configuración de identidades, el decisivo papel de lo *comunitario*, situado en un lugar intermedio entre el nivel de lo individual y el de lo social propiamente dicho —lo *societario*, sobre el que se alza la trama de lo político en sociedades secularizadas y pluralistas—. Buena parte de los problemas identitarios vienen dados por la debilidad de lo comunitario en la cultura gestada por la modernidad. Con el paso de lo comunal del Medievo a lo social de la época moderna, el individuo se va viendo cada vez más aislado en la sociedad. Los márgenes de libertad que gana son los mismos que ensanchan el campo de la inseguridad. Las referencias de sentido tradicionales pierden relevancia y, en todo caso, pueden funcionar como fuentes de identidad mientras su eco se mantenga en medio de un proceso de secularización que obliga a los individuos a reforzar su identidad en el ámbito privado, a la vez que se desdibujan las fuentes identitarias en la vida pública.

En ciertos procesos de debilitamiento de lo comunitario —también pierden peso las ideologías laicas que ocuparon el espacio que llenaban las religiones—, se echa en falta la comunidad en la que el individuo colmaba su necesidad de pertenencia: la sociedad queda demasiado lejos y resulta anónima y anómica, como fue señalado por Durkheim. Es el momento en que los individuos, hastiados de vivir como «muchedumbre solitaria»[61], vuelven sobre sus pasos a la búsqueda de una comunidad, justo cuando sobre la sociedad actúan las tendencias centrífugas, homogeneizadoras y antiidentitarias del mercado global y la cultura informacional.

Así, cuando nos vemos de vuelta de los excesos del universalismo ilustrado, del mito del progreso, de la fe en la razón bajo cuyos parámetros se trató de configurar el orden social, los individuos y grupos se ponen tras los restos de lo comunitario, los cuales, por compensación, tienden a asumirse de manera maximalista y distorsionada. Es el «retorno de lo comunitario», síntoma de una «desmodernización» que es el rostro que adopta la crisis de la modernidad en los procesos de «des-

60. Cf. E. Laclau, «Universalismo, particularismo y el tema de la identidad»: *Revista Internacional de Filosofía Política*, 5 (1995), pp. 38-52.

61. Cf. D. Riesman *et al.*, *La muchedumbre solitaria* [1949], Paidós, Barcelona, 1981.

institucionalización» que inciden en la sociedad, de «desocialización» que afectan a los individuos y de «despolitización» que revierten sobre los sistemas democráticos[62]. El grupo puede ser religioso, político, étnico…, con el agravante de que la demanda de «identidad fuerte» suministrada por la colectividad, compensatoria de un «yo débil», lleva a que, una vez absorbido el individuo por la comunidad, se intente que la comunidad absorba a la sociedad. Es cuando aparece el riesgo totalitario de un comunitarismo irrestricto que pretende hacerse con el poder político para promover regresivamente la reconstrucción de la sociedad como comunidad, sea religiosa o nacional, o ambas cosas a la vez.

Desde la confusión de lo comunitario y lo societario, en lo que es insostenible una vuelta atrás por más mitificaciones con que se revista, no hay manera de salir airosos del *conflicto de nuestras identidades*. Solo desde la distinción entre lo individual, lo comunitario y lo societario, puede plantearse fructíferamente la relación entre esos ámbitos. Para conjugar lo societario y lo comunitario, teniendo en cuenta a los individuos y su autonomía, hay que partir de la convicción de que es falsa la disyuntiva entre «comunidad» y «sociedad», por lo que es necesario articular esos dos niveles sin que ninguno absorba ni elimine al otro[63]. Sin dicha articulación para mantener esos dos niveles en adecuada relación será imposible salvar el abismo que puede abrirse entre una economía globalizada y un universo cultural con comunidades cerradas sobre sí mismas[64]. El vértigo del universalismo instrumentalista de la primera refuerza el particularismo de las segundas, y más si el universalismo propuesto a nivel societario no amortigua dicho vértigo dadas sus escasas raíces en las tradiciones culturales.

Abordar la tensión entre universalidad y particularidad desde los derechos humanos supone mediar a su vez una «política del universalismo», centrada en el reconocimiento igualitario de la dignidad de todos, núcleo de la democracia y fundamento de su *valor*, y una «política de la diferencia», atenta a las identidades culturales. Ahora bien, la segunda, para que sea emancipadora y *humanizante*, debe sostenerse desde la *base* que proporciona la primera; y a la vez esta debe estar modulada por aquella, esto es, por el respeto que la «diferencia» reclama. Una cultura democrática que no sea ciega para las diferencias, con una «política del reconocimiento»[65] articulada desde el respeto a los derechos

62. Cf. A. Touraine, *¿Podemos vivir juntos? Iguales y diferentes* [1997], PPC, Madrid, 1997, pp. 31-75.

63. Cf. J. Habermas, *La inclusión del otro*, cit., p. 23.

64. Cf. A. Touraine, «¿Qué es una sociedad multicultural?»: *Claves de razón práctica*, 56 (1995), pp. 14-25 (sobre todo pp. 16-17).

65. Cf. Ch. Taylor, «La política del reconocimiento», en Íd. *et al.*, *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»* [1992], FCE, México, 1993, pp. 43-107.

humanos, no ha de olvidar que el reconocimiento de las identidades culturales debe ajustarse a las exigencias *prioritarias* del reconocimiento de la dignidad de los individuos. Si el trato a las minorías es criterio de *calidad ética* de una democracia, el respeto que ellas propicien hacia los individuos como sujetos en la construcción de su identidad personal lo es de la *calidad ética* de sus respectivas identidades culturales, lo cual es fundamental al propugnar «derechos colectivos»[66].

3.2. *Más allá del cosmopolitismo: hacia una ciudadanía compartida*

Desde los derechos humanos *puede* abordarse con criterios universalistas la *multiculturalidad* de nuestras sociedades —*universalidad concreta* con la diversidad que encierra—. Como indica Habermas, el «respeto recíproco e igual para todos exigido por el universalismo sensible a las diferencias quiere una inclusión *no niveladora* y *no confiscadora* del otro *en su alteridad*»[67]. El pluralismo social, que de suyo requiere las coordenadas democráticas de un Estado laico, adopta cada vez más la forma de convivencia de tradiciones culturales, lo que obliga a replantear ideas y modos de la democracia en el marco del Estado de derecho.

Siendo ineludible un replanteamiento del Estado, hay que acometerlo como *radicalización de la democracia*, reformando las instituciones políticas en la medida necesaria y activando los potenciales de resistencia y de protesta de la sociedad civil para tender a una democracia participativa que, en el marco de su Estado de derecho, articule cauces más efectivos de formación de la opinión pública y de la voluntad común[68]. De esa manera, el ejercicio de la autonomía pública de los individuos podrá dar de sí nuevas formas de integración social, como «poder solidario» desde *abajo* hacia *arriba*, canalizando sus exigencias en cuanto a objetivos de justicia a través del derecho. Igualmente, las nuevas formas de integración social han de llegar también a los problemas de la diferencia y aportar vías de resolución para los conflictos identitarios. La democracia ha de brindar procedimientos para abordar las reivindicaciones nacionalistas y de otras minorías, mas contando con que

66. Unos hablan de «derechos culturales» (cf. A. Touraine, «¿Qué es una sociedad multicultural?», art. cit., p. 21); otros abundan y avanzan más distinguiendo tres tipos de «derechos específicos de la diferencia»: derechos de autogobierno (atienden a demandas de nacionalistas o de autonomía política), derechos poliétnicos (de grupos étnicos diferenciados en una sociedad multicultural, pero sin reivindicaciones de poder político) y derechos especiales de representación (para minorías o sectores transversales a la sociedad que han sufrido discriminación) (cf. W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural* [1995], Paidós, Barcelona, 1996, pp. 46 ss.).

67. Cf. J. Habermas, *La inclusión del otro*, cit., p. 72.

68. Cf. Id., *La necesidad de revisión de la izquierda* [1990], Tecnos, Madrid, 1991, pp. 282-288.

tanto los nacionalismos como esas otras colectividades se dejan empapar de «lógica democrática».

En las relaciones entre minorías nacionales y el Estado se producen situaciones de bloqueo que es necesario superar. Aparece entonces un doble objetivo: flexibilizar el Estado y democratizar los nacionalismos, «civilizándolos», esto es, haciéndolos más «ciudadanos» y menos étnicamente identitarios, sin que ello suponga renuncia a la identidad colectiva. Es lo que plantea el canadiense Kymlicka, como camino intermedio entre comunitarismo y liberalismo, cuando habla de «liberalización de las culturas»[69]. Es acertado el enfoque político acerca de «derechos diferenciados en función del grupo», con las miras puestas en la «protección externa» de los grupos minoritarios en el seno de una sociedad mayoritaria, pero no en la «restricción interna» que en cuanto a los derechos individuales pudiera suponer el reconocimiento del derecho a la diferencia de una comunidad étnica o una minoría nacional[70].

La pertenencia a una sociedad plural dispuesta a vivir en democracia pone en juego un *nuevo nivel de identidad*. El compromiso con una autonomía de los individuos que les permita a todos acceder a la condición de *sujeto* es el contenido emancipatorio de esa necesaria *identidad sociopolítica* de carácter *metacomunitario* propia de la *ciudadanía* de un Estado democrático de derecho[71]. Los necesarios replanteamientos de la democracia han de hacerse bajo la guía de una «política del sujeto», encaminada a que todos los individuos puedan insertarse como *actores* en su sociedad desde la construcción *personalizada* de la propia identidad[72]. La convergencia en lo universal compartido exige la confluencia en el mencionado nivel de identidad metacomunitaria, posibilitante de que los otros niveles identitarios de carácter comunitario puedan ser consonantes con la «práctica inclusiva» de la democracia[73].

Para resolver lo expuesto, Habermas habla de *identidad postnacional*, con su centro de gravedad en el llamado «patriotismo de la Constitución»[74], aunque con interrogantes en cuanto a su interioriza-

69. Cf. W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural* [1995], cit., p. 126.

70. Cf. *ibid.*, pp. 58-71.

71. Cf. P. Flores D'Arcais, «Compromiso y desencantamiento»: *Claves de razón práctica*, 43 (1994), pp. 2-6. Sobre la vinculación entre *sujeto* y *democracia*, A. Touraine, *¿Qué es la democracia?* [1994], Temas de Hoy, Madrid, 1994, pp. 268 ss.

72. Cf. A. Touraine, *¿Podremos vivir juntos?*, cit., pp. 77 ss. y 346 ss.

73. «Inclusión significa —escribe Habermas— que dicho orden político (democrático) se mantiene abierto a la igualación de los discriminados y a la *incorporación* de los marginados sin *integrarlos* en uniformidad de una comunidad homogeneizada» («Inclusión: ¿Incorporación o integración? Sobre la relación entre nación, Estado de derecho y democracia», en *La inclusión del otro*, cit., p. 118).

74. Cf. J. Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales* [1987], Tecnos, Madrid, 1989, y su artículo «Ciudadanía e identidad nacional», en Íd., *Facticidad y validez*.

ción desde un fondo de tradiciones compartidas, pues aparece el problema de cuál es el anclaje motivacional de esa identidad correlativa a una constitución democrática. Es útil distinguir entre *lealtad patriótica* de carácter cívico y *lealtad nacionalista* de índole étnica y cultural[75]. Lo «postnacional», como nuevo nivel identitario que corresponde a la común pertenencia a una sociedad que adopta la democracia constitucional como sistema político, no reemplaza a lo nacional, ni tiene por qué ser antinacional. En este sentido, podemos convenir con Edgar Morin en que «lo que se halla en gestación no es una supernación, sino una metanación». En esa nueva dimensión de identidad «postconvencional» sí van implicadas «conquistas normativas de una autocomprensión nacional ya no fundamentada étnicamente, sino cívicamente»[76].

Así, por una parte, se abre el espacio político para dar cabida a la «multiplicidad de lealtades» de individuos que son leales a la comunidad política y a comunidades de otro tipo en el ejercicio de derechos que la Constitución ampara[77]. La *identidad postnacional* de Habermas supone lealtad a los principios constitucionales que pone en juego una autocomprensión nacional no excluyente. Ya sabemos —con Touraine— que «no hay sociedad multicultural posible sin el recurso a un principio universalista que permita la comunicación entre unos individuos y unos grupos social y culturalmente diferentes. Pero tampoco existe una sociedad multicultural posible si ese principio universalista impone una concepción de la organización social y de la vida personal que sea juzgada superior a las otras»[78]. Es necesario pasar del *hecho de la multiculturalidad* a la práctica de la *interculturalidad*.

Para recorrer el camino ético-político señalado hay que relativizar las fronteras. Atravesándolas se incuban los procesos de mestizaje. Esos procesos siempre se han dado en la historia de la humanidad, la cual en todos los tiempos y lugares se ha «autocontaminado» por unos y otros. Dichos procesos los hemos de pensar en términos antirracistas y antixenófobos. Es para moverse a través de esas zonas en las que se gesta el mestizaje —nada más falso que la mitificación biologicista de una supuesta «raza pura» o la mitificación culturalista de una cultura originaria—, para lo que son necesarios «individuos fronterizos», los cuales, como señala

Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso [1992/1994], Trotta, Madrid, ⁶2010, pp. 619-643.

75. Cf. J. M. Rosales, *Patriotismo, nacionalismo y ciudadanía: en defensa de un cosmopolitismo cívico*, Universidad Externado, Bogotá, 1997, p. 52.

76. E. Morin, *Pensar Europa. las metamorfosis de Europa* [1987], Gedisa, Barcelona, 1994, pp. 156 y 227.

77. Cf. R. Kastoryano, «La cuestión de la ciudadanía. Más allá de la sangre y la tierra»: *Revista Internacional de Filosofía Política*, 11 (1998), pp. 46-65.

78. A. Touraine, *¿Podremos vivir juntos?*, cit., p. 230.

Maalouf, sirven de «enlace» entre comunidades y culturas[79]. Un mestizaje como intercambio fructífero entre personas y grupos sociales diversos puede ser el *aglutinante* que necesitan sociedades cada vez más multiculturales —no implica ser disolvente de legítimas diferencias, pues en tal caso se trataría de homogeneización que liquida la diversidad[80]—.

Universalismo autolimitado e *identidades autorreconocidas en sus límites* son exigencias del *mestizaje* a partir de las realidades multiculturales en un mundo donde ninguna sociedad permanece cerrada —ni exclusivamente adscrita a una cultura—. Ese proceso de mestizaje, mirándolo desde las subjetividades individuales, ha de incluir el *cosmopolitismo* que reclama una civilización planetaria[81]. Justo por eso es necesaria una «ciudadanía no excluyente», como ciudadanía que entraña la superación de discriminaciones y barreras nacionales en lo que tiene que ver con derechos humanos de las personas. No podemos proponerla apelando, como Kant, al oculto «designio de la naturaleza» en virtud del cual se explicaría el orden («cosmos») de nuestro mundo[82], sino que hemos de «pro-ponérnosla» en el empeño por construir un orden *humano* que nos permita salir del desorden de nuestras injusticias.

El cosmopolitismo abre a la universalidad desde la propia singularidad, a la vez que potencia la ósmosis entre culturas: complementa la *solidaridad abierta* de quienes, reconociendo en el *otro* a un humano igual que *yo*, son capaces de *descentramiento* para hacer suyas las exigencias de justicia del *otro*. Es necesario un *descentramiento* antietnocéntrico para afrontar la facticidad de una «economía global», con mucho de explotación y de marginación. Hay que repensar el universalismo. Dice Judith Butler:

> Los excluidos constituyen el límite contingente de la universalización. Y el universal, lejos de haber llegado a la conmensurabilidad con su formulación convencional, emerge como un postulado y un ideal indefinido que todavía no ha sido adecuadamente codificado por ningún conjunto dado de convenciones legales[83].

En el marco que brinda un universalismo transformado mediante procesos de aprendizaje en cuanto a convivencia desde la diversidad y

79. Cf. A. Maalouf, *Identidades asesinas*, cit., pp. 15 y 50.

80. Cf. P. Bruckner, «Faut-il être cosmopolite?»: *Esprit*, 187 (1992), pp. 80-101.

81. Cf. M. C. Nussbaum, «Patriotismo y cosmopolitismo», en Íd., *Los límites del patriotismo*, cit., pp. 13-29.

82. Cf. I. Kant, «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita» [1784], en Íd., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 7 ss.

83. Cf. J. Butler, «La universalidad de la cultura», en M. C. Nussbaum *et al.*, *Los límites del patriotismo*, cit., p. 62.

mediante procesos de traducción cultural, se abre la perspectiva de la confluencia en un gran espacio de *ciudadanía compartida*. El mundo que se perfila como horizonte es el de una *humanidad plural*. Las prescripciones morales en torno al respeto mutuo hay que llevarlas, en lo que se refiere a ese *común denominador* obligante para todos, hasta su traducción al terreno jurídico-político en el que se regulan las relaciones con «terceros» a través de las cuales también se construyen las identidades de todos y cada uno[84]. Moral y política se interpenetran en la dinámica del reconocimiento.

La alteridad es constitutiva de la propia identidad, pero de manera que ni permanece ajena a lo que uno mismo es, ni tampoco puede ser absorbida por el «sí mismo». La identidad que así se construye a través de diferentes dialécticas es la del «sí mismo», que Ricoeur denomina identidad-*ipse* o *ipseidad* de *quien* a través de la comunicación logra el mantenimiento de sí —mediando la identidad narrativa que teje la biografía en que se apoya la identidad personal—, distinguiéndola de la otra cara de la identidad con la que se mantiene en tensión dialéctica, la identidad-*idem*, *mismidad* de *lo que* permanece igual. Es la identidad del «sí mismo», o la *ipseidad* en la que insiste Ricoeur[85], sobre la que recae la reciprocidad del trato simétrico —exigible como principio de igualdad—, que también incide en la alteridad que es «re-conocida».

Dada la «con-formación» relacional de nuestras identidades se nos presenta la dificultad añadida que hoy tiene el reconocimiento de la alteridad en un mundo en el que la fragmentación del yo se ve acompañada por el desdibujamiento del otro. También la alteridad ignorada puede distorsionar la construcción de la propia identidad tanto como la alteridad maltratada. Si de la relación con los otros depende nuestra identidad, el *sentido* de esa relación cualifica los procesos identitarios y cuando han decaído los rituales en los que se expresaba dicho sentido en sociedades tradicionales, es necesario encauzar *proyectos* abiertos de identidad en las postradicionales[86]. Proyectos de individuos y proyectos de colectividades hay que ponerlos bajo el punto de vista moral para que la memoria que nutre la continuidad que autoidentifica no gravite sobre el olvido de la *deuda* que entraña el vínculo con los otros.

84. Sobre el «tercero», más allá de las relaciones «cara-a-cara», cf. E. Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* [1978], Sígueme, Salamanca, 1995, pp. 236 ss.

85. Cf. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro* [1990], Siglo XXI, Madrid, 1996, en especial pp. xxiii ss.

86. Si Giddens pone el acento en la identidad individual como «el yo entendido reflexivamente por la persona en función de su biografía» (cf. *Modernidad e identidad del yo*, cit., p. 72), cabe la *analogía* entre identidad personal y colectiva: el nosotros se autocomprende desde su historia (cf. Íd., *Consecuencias de la modernidad* [1990], Alianza, Madrid, 1993, pp. 44 ss. y 115 ss.).

El punto de vista moral sitúa en el centro de la construcción identitaria el respeto al otro. La autonomía del sujeto desde el respeto vive su existencia «investida» como libertad[87]. Libertad en la finitud: no hay que perder de vista los límites de las identidades de quienes desde sí están abiertos a los otros, en trascendencia a esa alteridad que exige respeto[88], así como desde la inmanencia del sí mismo que accede al otro considerándolo semejante[89].

Serán los individuos como *sujetos* capaces de autocomprenderse con identidades que se deben unas a otras, quienes podrán optar por una «política de la finitud» en la que se contemple ir rebasando fronteras; es obligado relativizarlas para que cuenten menos al decirnos quiénes somos y actuar en consecuencia. La transculturalidad de los derechos y la interculturalidad en nuestras relaciones son las coordenadas para salir *más humanos* del entrecruzamiento de las identidades.

87. Cf. E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* [1961], Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 107 ss.

88. La prioridad ética del otro es rasgo de Lévinas (cf. *Totalidad e infinito*, cit., p. 228; *De otro modo que ser*, cit., pp. 52 ss. y 210 ss.), que mira los derechos humanos desde ella (cf. *Humanismo del Otro hombre* [1972], Caparrós, Madrid, 1993; y *Fuera del sujeto* [1987], Caparrós, Madrid, 1997, pp. 131 ss.).

89. Esa fue la perspectiva acentuada por Husserl y que Paul Ricoeur considera necesario subrayar como complementaria a la «filosofía de la alteridad» de Lévinas (cf. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, cit., pp. 367 ss.).

6

HOMO POLITICUS. DEL «ANIMAL RACIONAL» AL SUJETO SOBERANO

1. RACIONALIDAD Y DIGNIDAD HUMANA. LOS CAMINOS DE LA RAZÓN SON DIVERSOS

1.1. *La condición racional y los diferentes tipos de racionalidad*[1]

Con el *giro antropológico* del Renacimiento, a la vez que se recuperan los clásicos griegos y latinos, el pensamiento se orienta hacia un muy distinto paradigma filosófico en cuyo marco pasa a ser pensada la realidad del ser humano y su cultura. El pensamiento de la modernidad, con Descartes da el salto al *paradigma de la conciencia* y, en su marco, a la *metafísica de la subjetividad*, dejando atrás el paradigma que consolidaron Platón y Aristóteles.

El paradigma clásico dirigió el pensamiento sobre el hombre a concebirlo como «animal racional». Sobre ello concentró los pros y contras de la visión metafísica que se identificaba con la ontología para hablar del hombre como *ente*, especial, pero ente entre los entes del mundo. Se subrayaba la condición de un ente que se movía en el quicio entre los dos mundos de los que hablara Platón, lo cual fue recogido en la fórmula «animal racional», reservada para el ser humano. El mismo Aristóteles, no lejos del Platón que pensó la realidad humana vinculándola al hecho de la *vida en común* en el seno de la *polis*, pasó a afirmar la condición del «animal racional» como *zoón politikón*, conexión que se reformula al cabo de los siglos y mediando un cambio de paradigma

1. Lo desarrollado en las páginas que siguen fue anticipado en J. A. Pérez Tapias, «Los usos de la razón en la universidad»: *Proyección*, 247 (2012), pp. 401-432.

filosófico, correlativo a las nuevos procesos que dieron paso a la modernidad. Desde el siglo XVII se han ido pensando a la par la racionalidad propia del hombre y la condición política, replanteada desde el concepto de soberanía hasta la idea de democracia, y todo ello cuando el ser humano se descubre y se piensa como *sujeto*. Ocurre además que la *subjetividad* que se pretende explicar y comprender desde la unidad de la razón que ella pone en juego ha de hacerlo, aunque le haya costado llegar a ello, desde «la pluralidad de sus voces», como Habermas ha subrayado con feliz expresión.

El relato estándar de la historia de la filosofía presenta su nacimiento en el mundo griego como paso del mito al *lógos*. No hace falta decir que a dicha «narración» se le han hecho múltiples matizaciones. No es la menor la formulada por Horkheimer y Adorno, los cuales, entendiendo la emergencia del llamado *lógos* como una «primera Ilustración», se mostraron contrarios a ver dicha transición como paso entre dos mundos completamente distintos. Desde su concepción dialéctica subrayaron que «el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología»[2].

El mito tiene su racionalidad —narrativa— y el nuevo *lógos*, la suya —crítico-discursiva—, pero sin ser dos órbitas del todo ajenas. Una deficiente comprensión de la relación entre ellas ha impedido ver la dialéctica que mantienen, la cual es de la máxima relevancia para la comprensión de la realidad humana. Precisamente por esa comprensión deficitaria, largo tiempo enquistada en la historia de la filosofía, se trasplantaron indebidamente a la razón discursiva muchas de las características de la razón narrativa operante en las mitologías, lo que favoreció la proliferación de nuevas mitificaciones. A ese trasplante, producido ya en un saber fragmentado en dos tipos de racionalidad —narrativa y discursiva—, se debe, por ejemplo, la pretensión de verdad absoluta para la segunda, como si pudiera sostener la certeza que la primera albergaba. Igualmente, también se traspasa a la razón discursiva, la que en principio se contrapone al mito como filosofía entendida cual *episteme*, el afán inquebrantable de una unidad imposible. Lo mítico se coló en lo discursivo —en la filosofía— como nostalgia de la unidad perdida, que en vano se trataría de recuperar. Tales pretensiones han perdurado a lo largo de los avatares de la razón occidental, y no dejan de hacerlo, sostenidas desde la razón científica y el discurso que ella elabora. Son esas pretensiones, con las intenciones monopólicas que las acompañan, las que dificultan una comprensión de lo humano que cuente con las explicaciones científicas pertinentes, pero sin cargar con componentes ideológicos marcados por el positivismo. Si «el ser metafísico y el poder

2. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración* [1944/1947], Trotta, Madrid, [10]2018, p. 56.

político» no dejaron de tejer alianzas[3], estas han pasado después a ser cientificistas, dejando atrás la metafísica criticada.

Hasta la recuperación de la filosofía en la modernidad —en las dos vertientes en las que en principio lo hizo, la racionalista y la empirista—, durante la larga Edad Media del Occidente cristiano, aquella permaneció bajo la férula de la teología. El teocentrismo de la cristiandad redujo la filosofía a la posición ancilar en la que estuvo durante siglos, aunque merece la pena distinguir entre el modelo agustinista de la Alta Edad Media y el tomista que alcanzó hegemonía en la Baja. El caso es que, tras la transición renacentista, la filosofía emprendió su proceso de emancipación respecto de la teología, preparando el terreno para esa «segunda Ilustración» de carácter antropocéntrico. Parafraseando el pasaje de la dialéctica del amo y el esclavo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel[4], podemos decir que la filosofía, desde su posición de sierva, hizo valer su carácter de indispensable mediación conceptual para la teología, toda vez que esta se pretendía saber racional aunque al servicio de la fe. A través del antagonismo entre ambas se abrió camino una dinámica de reconocimiento que llevó a que la filosofía se emancipara de la mano de una razón crítica que se hizo fuerte en su autonomía.

No obstante, de manera análoga a como se entendió la filosofía antigua rompiendo con el mito, la filosofía moderna se autocomprendió a sí misma rompiendo con la teología. Sucedió, sin embargo, algo parecido a lo que sucedió antes con el mito: la filosofía se llevó consigo las pretensiones de verdad absoluta —ahora, con Descartes, desde el principio de la subjetividad de la conciencia buscando un nuevo acceso al fundamento para ello—, de unidad del saber —esto también en la tradición empirista—, con pretensiones monopólicas en cuanto al ejercicio de una razón sin teología. Esta acabaría siendo tildada de mítica. Pero la filosofía, que expulsa a la teología del campo del saber, ha de ver cómo luego es la ciencia la que, en sus expresiones cientificistas, pretende en muchos casos expulsar a la filosofía del campo epistémico. Es el momento positivista en que se afirma la hegemonía, tendiendo a ser excluyente, de la razón científica y, en el campo de esta, de una visión de la ciencia definida por la cuantificación y la contrastación experimental. Todo lo que no sea eso pasa a ser situado en el campo de lo irracional o en el de las manifestaciones de una racionalidad insuficiente. El auge del positivismo que se inicia con Comte consagra esa visión, en la cual

3. Cf. J. L. Pardo, *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Pre-Textos, Valencia, 2006, pp. 76-79 y 119 ss.

4. Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu* [1807], FCE, México, 1966, pp. 117 ss.

la filosofía solo se salva en tanto filosofía de la ciencia, y la metafísica queda como residuo de la misma teología[5].

Ya Hegel, anticipándose al reduccionismo positivista, trató de salvar la filosofía, pero convirtiéndola en ciencia especulativa, es decir, creando una gran confusión entre ciencia y filosofía, en la que la segunda absorbía todas las manifestaciones de la primera. Esa filosofía como ciencia especulativa también subsumía a la teología como un momento de su génesis; la filosofía como historiodicea era la superación de la teodicea que gravitaba sobre la idea de providencia. El «saber» teológico era superado en el saber especulativo de la razón. El gran inconveniente es que el grandioso sistema hegeliano sería tan efímero como pretencioso: no se sostendría después de él. El campo filosófico se dividiría en múltiples vertientes, destacando dos: la filosofía como crítica —izquierda hegeliana y Marx— y la filosofía de corte positivista.

A lo largo de la modernidad se distinguen los dos usos de la razón que, aun con problemas de reconocimiento recíproco, van a convivir uno junto al otro: la razón que opera en las ciencias y la razón que reflexiona filosóficamente. A esa diferenciación de usos según campos epistémicos se sumó, con Kant, una distinción pertinente y clarificadora entre razón teórica y razón práctica o entre el uso teórico de la razón y su uso práctico. Solapándose con los usos anteriormente mencionados, resulta llamativa la doble presencia de la filosofía, tanto en la razón teórica, ejerciendo ahí su tarea crítico-epistémica, como en la razón práctica, esclareciendo el campo del deber. Esa doble presencia de la filosofía es a su vez la que permite a Kant establecer un puente entre esos dos usos de la razón, dejando claro que se trata de una razón que opera por múltiples vías. Las principales obras por las que Kant despliega su tarea crítica se rematan con esa tercera —*Crítica del juicio*, tras la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*— en la que se afirma la razón en su uso crítico-práctico:

> El entendimiento es legislador *a priori* de la naturaleza como objeto sensible, para un conocimiento teórico de la misma en una experiencia posible. La razón es legisladora *a priori* de la libertad y su propia causalidad, como lo suprasensible en el sujeto, para un conocimiento incondicional-práctico. La esfera del concepto de la naturaleza, bajo una, y la del concepto de la libertad, bajo la otra legislación, están apartadas completamente de todo influjo recíproco que pudieran tener una sobre otra, por el gran abismo que separa lo suprasensible de los fenómenos […] Es, pues, imposible hacer el tránsito de una a otra esfera […] pero por lo menos se puede rechazar con suficiente fuerza, la objeción de una supuesta contradicción […] El juicio proporcio-

5. Cf. L. Kolakowski, *La filosofía positivista. Ciencia y filosofía* [1966], Cátedra, Madrid, 1981.

> na el concepto intermediario entre los conceptos de la naturaleza y el de la libertad, que hace posible el tránsito entre la razón pura teórica a la razón pura práctica, de la conformidad con leyes, según la primera, al fin último, según la segunda, y proporciona ese concepto de una *finalidad* de la naturaleza, pues por ella es conocida la posibilidad del fin final, que solo en la naturaleza, y en conformidad con sus leyes, puede llegar a ser real[6].

Es importante destacar cómo gracias a ese papel del juicio reflexivo, cuya función es pensar lo particular bajo una regla universal, se salva para Kant la unidad de la razón a partir de sus diferentes usos. Con todo, diferenciados los usos teórico y práctico de la razón, Kant subraya la primacía del interés práctico. Eso es lo que queda destacado, desde esa mediación que supone el juicio como tarea de una razón crítico-práctica, por esa referencia al *fin final* al que ella se orienta —*fin final* que es el hombre como sujeto moral, a la vez único ser natural en el que se puede reconocer la libertad como facultad suprasensible y, con ella, la capacidad de orientar, mediante los efectos de las acciones de la libertad como causas, la cadena de los fines de la naturaleza al supremo bien en el mundo[7]—. No obstante, con esa primacía de la razón práctica va el planteamiento teodiceico propio del teísmo moral de Kant[8].

El esfuerzo kantiano por esclarecer los usos de la razón iba asociado a una idea de la razón vinculada a la idea de libertad. Razón (crítica) y libertad eran indisociables. Sin embargo, el desarrollo de la modernidad puso de relieve que ese vínculo podía verse trastocado si la razón se pervierte y acaba puesta al servicio de objetivos contrarios a la libertad, es decir, contrarios al hombre y su dignidad. Eso es lo ocurrido de forma especial en los últimos siglos, cuando un desarrollo científico-técnico potentísimo y una economía capitalista en alza catapultaron a la razón instrumental hacia una posición hegemónica que obstruye otros usos de la razón.

Ese diagnóstico es el que de manera paradigmática ha hecho Max Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental*[9]. No niega que tenga que haber un uso instrumental de la razón, basado en el cálculo e imbuido de criterios pragmáticos de eficacia y eficiencia. El problema se presenta cuando ese uso de la razón se expande socialmente y con tendencia monopólica en cuanto a la razón misma, desentendiéndose de los fines, al servicio de la lógica de dominio que desde la misma racionalización de la vida social, singularmente la económica, se impone. Frente

6. I. Kant, *Crítica del juicio* [1790], Introducción, Austral, Madrid, 1995, pp. 125-126.
7. *Ibid.*, pp. 422-424 (par. 84).
8. Cf. J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid, 1983.
9. Cf. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental* [1947], Trotta, Madrid, [2]2010.

a tal hipertrofia de la razón instrumental cabe hacer valer la razón en su uso emancipador, esto es, en su uso práctico (ético y político), contra la servidumbre que la hegemonía de la razón instrumental alimenta. Es la razón emancipadora que encontró impulso en Marx con una filosofía de la praxis con puerta de entrada en la crítica de las ideologías. ¿Cómo esa razón emancipadora, frente al abuso de la razón instrumental que convierte en irracional a la misma racionalidad, pone en juego sus recursos para hacerse valer contra el dominio? Entre ellos está la esperanza, que en el pasado se nutrió de las tradiciones religiosas. Para un ateo como Horkheimer, para quien no decae «el anhelo por lo totalmente otro»[10], ese legado de la «razón teológica» es valioso contra una abusiva razón instrumental que, entendiendo solo de medios, a los humanos los considera solo como tales.

Va con la razón, si no quiere verse atrapada por lo irracional, ejercer la crítica de modo insobornable. En el uso de la razón como crítica no solo se dignifica la razón, sino que se dignifica el humano que la despliega. Pero según ha puesto de manifiesto el desarrollo de la razón como crítica en la modernidad, también en su uso crítico puede distorsionarse a sí misma yendo más allá de sus límites, lo que significa olvidar su finitud para, por legitimar una crítica sin hipotecas, pretender operar como si fuera una razón sin presupuestos previos, sin condicionamientos de ningún tipo. El problema es que la razón que se pretende crítica deje de ser autocrítica por ese exceso de confianza, con el olvido de que es una razón situada. Frente a tales excesos, la corriente hermenéutica surgida en el siglo XIX empezó a llamar la atención sobre los presupuestos culturales desde los que opera una razón siempre ubicada en una tradición, empezando por la tradición lingüística del idioma en que se expresa. Desde Schleiermacher hasta Gadamer se hizo ese recorrido[11].

Si la razón crítica procede aplicando la «estrategia de la sospecha» —de la cual Marx, Nietzsche y Freud se constituyeron en sus adalides, como Ricoeur subraya—, la hermenéutica vino a complementar la «voluntad de sospecha» con la no menos necesaria «voluntad de escucha» de una razón que también ha de ser receptiva respecto a la tradición[12]. No es cuestión de pasar por alto los riesgos conservadores de una receptividad fideísta que acaba exaltando el prejuicio como dogma. Pero una vez recogida esa aportación de la hermenéutica, toca mediar esas dos «voluntades» en aras de una hermenéutica crítica como ejercicio de una

10. M. Horkheimer, «Lo que llamamos 'sentido' desaparecerá» [1970], en Íd., *Anhelo de justicia. Teoría Crítica y religión*, ed. de Juan J. Sánchez, Trotta, Madrid, 2000, p. 195.

11. Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método* [1960], Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 338 ss.

12. Cf. M. T. Ramírez, *De la razón a la praxis*, Siglo XXI, México, 2003.

razón que es capaz de acoger el legado recibido sin bajar el listón de la crítica[13]. La propuesta de Ricoeur reconoce lo que «el símbolo da que pensar»[14] para desde ahí interpretar adecuadamente los materiales de tradiciones que nos son indispensables para nuestra autocomprensión.

Habermas, recogiendo la herencia kantiana, ha insistido en la diversidad de usos de la razón, a la vez que en la unidad de esa razón que se expresa a través de sus «múltiples voces»[15]. Y eso lo ha hecho, primero poniendo de relieve los intereses del conocimiento y su articulación —interés técnico, interés práctico e interés emancipatorio—, para poner el acento cada vez más en el carácter lingüístico de nuestra racionalidad, mostrando cómo esa diversidad de usos se da a través de los distintos modos en que tiene lugar la acción comunicativa[16]. El uso de la razón tras pretensiones de conocimiento verdadero se despliega a través de las diferentes ciencias, planteándose la cuestión de cómo recuperar una visión de conjunto sobre la realidad a partir de esos saberes de expertos. Es ahí, en esa tarea de «traducción» entre unos saberes y otros para orientarnos en el mundo, donde Habermas ve un quehacer que corresponde a la filosofía[17]. Esta no agota en ello lo que debe acometer, pues además de la legitimidad y alcance de nuestras pretensiones cognitivas ha de esclarecer otro tanto en lo que se refiere a las pretensiones normativas de la razón moral, con su proyección política en torno a lo justo.

1.2. *«La verdad (del ser humano) se dice de muchas maneras»*

A la racionalidad humana, en sus diferentes modos de ejercicio, le acompaña una pretensión de verdad, aunque no en todos ellos de la misma manera. Así, con la razón narrativa, por ejemplo, incluso en el mito iba una pretensión de verdad, que luego, mediando una adecuada desmitologización, podemos recoger en la verdad que el mito aporta en cuanto a experiencias de la humanidad[18]. Cuando la razón narrativa opera de otra manera, como en la novela, a través de la ficción de un mundo imaginario transmite una verdad sobre el ser humano.

13. Cf. P. Ricoeur, «Herméneutique et critique des ideologies» [1986], en Íd., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique* II, Seuil, París, pp. 333-377.

14. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* [1960], Trotta, Madrid, [2]2011, pp. 481 ss.

15. Cf. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico* [1988], Taurus, Madrid, 1990, pp. 155-187.

16. Cf. Íd, *Teoría de la acción comunicativa* [1981], Trotta, Madrid, 2.ª reimp., 2018.

17. Cf. *Pensamiento postmetafísico*, cit., pp. 38-63 («Motivos del pensamiento postmetafísico», especialmente pp. 60-61).

18. Sobre el mito y la desmitologización puede verse el apartado 1.2. «Herencia mítica y reflexión filosófica en torno a la condición humana» del capítulo 1.

La razón teórica, sea en las ciencias, sea en el discurso crítico y reflexivo de la filosofía, tiene su justificación en el compromiso con una pretensión de verdad que se pone en primer plano. El objetivo es el logro de un conocimiento verdadero, sea a través de la contrastación empírica, de modelos simulativos, de cálculos formales o de argumentos que se hilvanan en el discurso. El uso teórico de la razón se vuelca por múltiples sectores, pero por todos ellos destaca el valor de la verdad como rector. También podemos hablar de la verdad práctica: a las pretensiones normativas no son ajenas las pretensiones de verdad. El discurso ético no está divorciado del discurso argumentativo; y el comportamiento moral tiene relación con la verdad como valor que en él va implícito. Con todo, los riesgos de caer en el engaño o permanecer en lo falso están ahí. En la dinámica histórica, apreciado el conocimiento como fenómeno social, hemos de habérnoslas con las ideologías y su potencial de encubrimiento[19]. Otra cosa es la voluntad de mentira, contrapuesta a la pretensión de verdad frontalmente, que lleva en sí las semillas de la disolución de la razón por la perversión de las condiciones que hacen posible su ejercicio.

Tan condicionante es la pretensión de verdad de la racionalidad humana que la alberga que, incluso aplicándole la crítica más dura, como hizo Nietzsche al ver la voluntad de poder operando en toda voluntad de verdad y al reducir esta a ficción útil en tanto que sirve a aquel poder[20], también entonces sigue desempeñándose esa pretensión, que busca, como sucede a través de la crítica nietzscheana, un desempeño más radical.

Si, en definitiva, parafraseando la afirmación aristotélica respecto al ser, podemos decir también de la verdad «que se dice de muchas maneras», la cuestión es cómo entablar un diálogo fructífero entre todas esas maneras de decirla. Los usos de la razón comprometidos con un conocimiento verdadero han barajado distintos criterios de verdad, los cuales no nacieron solo como criterios, sino como distintas nociones acerca de la verdad. La verdad se ha entendido ya como correspondencia, ya como evidencia, ya como coherencia. Son las distintas teorías sobre la verdad, a las cuales se les puede añadir la pragmatista con su noción de rendimiento o de «funcionamiento» adecuado de aquello que se entiende como verdadero. Si esas teorías se quedan como tales, son excluyentes unas respecto de otras. Para salvar ese bloqueo, la «teoría

19. Sobre la crítica de las ideologías, cf. *Pensamiento postmetafísico*, cit., pp. 67 ss.

20. Cf. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* [1885], Alianza, Madrid, 1983, pp. 29 (par. 10) y 155 (par. 211); y «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral» [1873], en H. Vaihinger y F. Nietzsche, *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 10.

consensualista» de la verdad ha reconocido aquello a lo que apuntaban esas teorías en tanto criterios de verdad, no excluyentes, sino complementarios, que han de traerse al proceso dialógico en el que se vuelcan las razones a favor de la argumentación que pueda reconocerse como verdadera. Puede decirse que sin elementos de correspondencia no hay verdad acerca de los hechos, lo que no significa que la verdad se entienda solo como correspondencia. Un tanto de lo mismo puede decirse de la evidencia y de la coherencia.

Un planteamiento consensualista permite acceder a una verdad susceptible de ser compartida por todos los que participan en el diálogo e idealmente todos en perspectiva universalista. Con ello no se consagra el consenso como criterio de verdad. Lo es, pero de ello no se sigue que la verdad se reduzca a consenso o a lo consensuado. Sin consenso no hay verdad, pero el consenso solo no hace o no garantiza la verdad. Se puede concluir que el consenso es el «lugar de la verdad», también porque una racionalidad que es lingüística no puede tener otros cauces para la verdad que los que ofrece la comunicación. Dada la dinámica de los consensos fácticos, una concepción consensualista de la verdad tiene en cuenta el disenso para cuestionar los consensos dados y apuntar a acuerdos mejor fundados[21].

Podemos decir de los criterios de verdad, y antes de las teorías en las que respectivamente emergieron, que ellos nos dan los significados de la *verdad*, poniendo a nuestra disposición los sentidos en que hablamos de ella. Pero con esa gama de significados no está todo dicho. Además de la verdad teórica (de la razón en su uso teórico, por distintas vías), está la verdad práctica, y esta misma añade a la otra nuevos motivos para ir desde los sentidos de la verdad a la *verdad del sentido*. A ello señala la concepción praxeológica de la verdad.

Lo ganado al diferenciar usos de la razón ha quedado a veces empañado por una compartimentación muy estanca de ellos. Esa compartimentación excesiva es la que se ha presentado cuando la verdad como pretensión se ha atribuido a la sola razón teórica y la pretensión normativa a la razón práctica en exclusiva. Sin embargo, la cuestión relativa a una *verdad práctica* ha asomado de manera recurrente como la verdad vinculada a nuestros principios morales y puesta en juego en el comportamiento moral. Las concepciones normativas sobre lo justo y lo bueno nos trasladan desde los sentidos en que hablamos de la verdad hasta la *verdad del sentido*, esto es, la verdad relativa al sentido de la existencia humana. Esa *verdad del sentido* es la que corresponde a la «primacía

21. Cf. K.-O. Apel, «Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última», en Íd., *Teoría de la verdad ética del discurso* [1987], Paidós, Barcelona, 1991, p. 69.

del *ethos* sobre el *lógos*» que Gadamer, por ejemplo, ha subrayado retomando la afirmación kantiana de la «primacía de la razón práctica» al hablar de una «metafísica moral»[22].

Sin entrar en este momento en cómo plantear una metafísica rehabilitada que en una época llamada postmetafísica pudiera sostener su reflexión en términos encaminados a la *verdad del sentido* que pudiera decirse desde la filosofía —la aportación de Lévinas podemos considerarla crucial a ese respecto a partir de su consideración de la ética como «filosofía primera»[23]—, lo que sí resulta pertinente es recordar la posición de Marx al respecto. Su concepción de la verdad, en el marco de un pensamiento materialista histórico cuyo carácter dialéctico conserva la herencia hegeliana «invirtiéndola», es netamente praxeológica, entendiendo la verdad como resultado de lo que se *verifica* en la praxis (praxis social en la historia). Estamos en tal caso, como cabe defender a partir de la XI de las *Tesis sobre Feuerbach* —«los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de maneras diferentes; ahora lo que importa es *transformarlo*—[24], ante una verdad práctica que se fragua en la praxis transformadora de la realidad, que en este caso es verdad de un *sentido emancipador* de la acción humana.

La *verdad del sentido* puede decirse gracias al carácter simbólico del lenguaje y, desde él, a la potencia del lenguaje simbólico. Este apunta más allá de lo que mediante conceptos se puede expresar, y eso que trasciende lo conceptual es ya aquello de lo que la filosofía no puede disponer. No obstante, se trata de poner en relación lo conceptual y lo simbólico, conscientes de una diferencia que no se puede anular, ya que corresponde a la distancia entre la razón y la fe que en el símbolo encuentra cauce para expresar experiencias humanas profundas.

En este punto es insoslayable, por sus implicaciones antropológicas, el final del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein: «de lo que no se puede hablar, mejor es callarse»[25]. Eso no afectaría solo la teología; también, desde el lado de la filosofía, a la metafísica. ¿Esta ha de dejar fuera todo lo que no entre por los cauces de un lenguaje entendido como representativo y objetivista? Sabido es, por lo demás, que Wittgenstein modificó su planteamiento con su posterior teoría de los juegos de lenguaje, que en cada caso son correspondientes a lo que weberianamente se puede entender como una esfera de realidad con su propia constelación axiológica, en definitiva, múltiples dimensiones de la realidad humana.

22. Cf. H.-G. Gadamer, «Elogio de la teoría» [1980], en Íd., *Elogio de la teoría* [1983], Península, Barcelona, 2000, p. 31.

23. Cf. E. Lévinas, *Totalidad e infinito* [1961], Sígueme, Salamanca, 1977, p. 308.

24. K. Marx, *Textos de economía y de filosofía*, ed. de Jacobo Muñoz, Gredos, Madrid, 2012, p. 408.

25. *Tractatus* [1918], Alianza, Madrid, 1973, p. 202.

Si hay un juego de lenguaje científico, otro filosófico, otro jurídico-político, otro artístico… y uno religioso, entonces la cuestión es la comunicación entre esos juegos o entre las diversas esferas. Si se entienden como compartimentos estancos, cada cual con sus propias reglas y hasta su propia noción de verdad, difícilmente se pasará de un planteamiento relativista. Aun sin compartir la posición del Wittgenstein del *Tractatus*, matizando lo relativo a los juegos de lenguaje hay que plantear su conexión o la «traducción» de unos a otros. La distancia entre concepto y símbolo es la que el sujeto puede recorrer mediante la razón narrativa, la cual tiene que articularse con elementos discursivos para pasar, como dice Ricoeur, a una «configuración de la trama» en la que la razón pueda reconocerse[26]. La fuerza de una razón narrativa no mitificante le ha de venir del testimonio que a través de ella se vehicula, que siempre ha de verse acompañado de lo que él mismo reclama: un pensamiento que no se hace trampas con los límites inherentes a nuestra condición[27]. Es lo que el pensamiento filosófico-antropológico desarrollado a lo largo de la modernidad ha tenido que asumir en su propia tarea reflexiva.

2. EL SER HUMANO COMO SUJETO Y LA AMBIGUA HERENCIA CARTESIANA[28]

2.1. *A la sombra del «yo»: afirmación de la identidad y olvido de la alteridad*

El caso de Descartes y el cartesianismo es uno de esos en los que es necesario alejarse de las interpretaciones dominantes para redescubrir aquello de su herencia que todavía nos sigue dando que pensar. Los tópicos de la filosofía cartesiana nos han acostumbrado a transitar por un edificio cuya arquitectura hemos simplificado a nuestra medida, máxime cuando, aun a pesar de las críticas, la convertimos en matriz de nuestros modos de pensar y de pensarnos. Descartes, con el giro que imprimió al pensamiento occidental, puso en pie la *metafísica de la subjetividad* —Heidegger acertó al calificar su pensamiento—, y con ella el *paradig-*

26. Cf. P. Ricoeur, «Función narrativa y experiencia humana del tiempo», en Íd., *Historia y narratividad* [1980], Paidós, Barcelona, 1999, especialmente pp. 196-199.

27. Para estas cuestiones puede verse P. Ricoeur, *Crítica y convicción* [1995], Síntesis, Madrid, 2003.

28. El contenido de este epígrafe fue anticipado en J. A. Pérez Tapias, «A la sombra del yo. Afirmación de la identidad y olvido de la alteridad en la herencia cartesiana», en J. A. Nicolás y M. J. Frápolli (eds.), *Evaluando la modernidad. El legado cartesiano en el pensamiento actual*, Comares, Granada, 2001, pp. 117-144.

ma de la conciencia con el *principio del cogito* como seña de identidad. Ello fue revolucionario, a pesar de que él insistiera en que su obra no era más que la «filosofía antigua» de siempre[29].

En la obra de Descartes están presentes motivos e intereses propios de la sociedad burguesa entonces emergente; su acento en la *primacía de la conciencia* sintoniza con la individualidad recién nacida en la época. Si ese es su mérito, va en nuestro demérito seguir muy atrapados por la concepción cartesiana del *yo*, señaladamente solipsista y egocéntrica. Ha sido gracias al *giro lingüístico* del pensamiento contemporáneo como hemos dejado atrás esa exaltación del *cogito* que fue criticada por los «maestros de la sospecha» —Marx, Freud y sobre todo Nietzsche, más radical en el cuestionamiento del *cogito*—. A pesar de su crítica, no estamos tan lejos del Descartes burgués, capaz de duda hiperbólica tras la que busca la certeza que fundamente la nueva ciencia, sin hipotecas de autoridades ni de tradiciones, pero sin llevar el rol del escéptico más allá de los límites definidos por las exigencias metódicas. Y sin arriesgar: para el campo práctico queda una acomodaticia *morale provisoire* o *morale par provision*.

Quizá nuestra proximidad a Descartes por el lado de su conformismo tenga que ver con el hecho de que en las cuestiones que tocan al ser humano, en las que hay que abordar desde su condición de *sujeto* el *sentido de su humanidad*, el punto de vista moral es condicionante de la práctica y los resultados de la reflexión teórica. De ahí que un *primer error de Descartes* —parafraseando el título de la conocida obra de Damasio[30]—, previo a sus desarrollos filosóficos cruciales, sea pensar que para levantar el edificio filosófico sobre bases firmes, puede aparcarse el problema de la moral para quedarse cobijado en el gran paréntesis de un pensamiento descomprometido. No obstante, eso no empaña las resonancias prácticas de la teoría cartesiana como las encontramos en el avance hacia una ética autónoma y hacia la afirmación de los derechos del sujeto en el campo político.

Debemos mucho —habrá que decir que para lo bueno y para lo malo— a la *filosofía egológica* cartesiana. Vivimos todavía *bajo su sombra*, disfrutando sus logros, pero sin superar sus insuficiencias por más que nos sintamos herederos también de quienes han pensado o *contra* Descartes, o *desde él, más allá de él* —Spinoza, Hume, Kant, Hegel, el ya citado Nietzsche, o los más cercanos Husserl y Heidegger—. Lo que ocurre además es que seguir a la sombra de Descartes es permanecer *a la sombra del yo* trazado por él, con todo lo que dicho *yo* deja a su vez *en*

29. Cf. R. Descartes, *Los principios de la filosofía* [1644], Alianza, Madrid, 1995, p. 405.
30. Cf. A. R. Damasio, *El error de Descartes* [1994], Destino, Barcelona, 2011.

la sombra. Hay que reconocer, no obstante, que incluso en lo que Descartes *deja a la sombra* hay atisbos que dan pie para iluminar nuevas zonas de nuestra realidad humana. Lo que sí es cierto, contra Descartes, es que el acceso a esa realidad no se puede pretender bajo la pretensión de autotransparencia total. Eso queda tan lejos como la pretensión de un «Fundamento último», pero todo eso se ha ido reconociendo en tanto nos hemos distanciado del «yo cartesiano» y del ideal de verdad que rige la tarea epistemológica en que se embarca, construido sobre una noción de verdad cargada de residuos míticos, en la que late todavía la concepción platónica de una «Verdad» absoluta, objeto de *episteme* como conocimiento necesario que llevaba a recluir en el ámbito de la *doxa* todo lo que eran opiniones con algún grado de incertidumbre. Eso está aún presente en Descartes y su idea de verdad, reformulada bajo un criterio de evidencia con el que busca el vano consuelo de una certeza plena.

La nostalgia de esa «Verdad» imposible acompaña al sujeto del *cogito* en la agudización de una crisis imparable. El *yo* se ve confrontado progresivamente a su propia impotencia respecto a la tarea del aseguramiento de un *sistema de conocimiento* en el que quedaran garantizadas sus pretensiones de validez, apoyándose para ello en el cimiento firme de lo indubitable para, ahuyentando la amenaza del escepticismo, poder articular el conjunto de *representaciones* a cuyo través el sujeto se asegura de la realidad y su sentido. Así, el *yo* que Descartes sitúa a la base de su filosofía, activada por la «estrategia de la sospecha» (duda metódica) que él pone en marcha, se erige en instancia crucial para la reconfiguración de la totalidad. Consonante al máximo con la apreciación del hombre como *valor* proveniente del Renacimiento y que acompaña al despegue de la modernidad, y que compensa la pérdida del mundo como hogar conocido que entrañó la disolución del orden medieval y el descentramiento cosmológico de la Tierra, el descubrimiento cartesiano de la *subjetividad* lleva aparejado la osadía de cifrar en la conciencia del yo individual la pretensión de ser «la medida de todas las cosas».

Así pues, Descartes marca el tono de la época del sujeto moderno, que tiene su correlato tanto en el *individualismo posesivo* de la sociedad burguesa[31] como en la difusión de esa cultura hegemonizada por el *yo* cuya apoyatura económica es la expansión de un protocapitalismo voraz en el que se procede por vía de intercambio mercantil —o de expolio colonial— a acaparar todo *lo otro* por *el mismo* —lo cual es, por otra parte, el *leitmotiv* de la crítica de Deleuze a la metafísica que arranca desde Platón, legitimadora de ese proceder económico y político desde una filosofía regida por un *principio de identidad* omniabar-

31. Cf. C. B. MacPherson, *La teoría política del individualismo posesivo* [1962], Trotta, Madrid, 2005.

cante[32]—. A través de una historia ambigua, la afirmación del sujeto corre a la par que la consolidación del Estado moderno, y si este evoluciona después hacia la democracia de sujetos que no pueden obedecer leyes sino en cuanto colegisladores en ejercicio de *soberanía*, también lo hará como ese gran sujeto colectivo —*soberano*— que desplegará imperialistamente la estrategia de la absorción de todo lo otro —asimilando o destruyendo a los *otros* si hace falta—. Tanto por el lado del sujeto individual como por el de la colectividad política el problema que se enquistará será el del *reconocimiento de la diferencia* o, mejor, el del *reconocimiento del otro diferente*. Es el problema de la *alteridad*, neutralizado por la homogeneización que conlleva la subsunción de todo otro en la totalidad. Esta, sin embargo, no por ser totalidad deja de generar en su seno, ya como jerarquización ontológica, ya como discriminación social, nuevas formas de desigualdad como perversa negación del reconocimiento.

Para afianzar como *primera verdad* la certeza del *sujeto que conoce*, en su batalla contra el escepticismo Descartes adopta una estrategia similar a la de Aristóteles contra los escépticos confrontándolos con el *principio de no contradicción*[33], pero desplegándola en el nuevo espacio de la interioridad ganada para la autoconciencia. En ella retoma Descartes el empeño de una *filosofía primera*, como *metafísica de la subjetividad*, según explicita en el *Discurso del método*, incluso rescatando la fórmula aristotélica respecto a la búsqueda del «primer principio de la filosofía» para aplicarla al *principio del cogito*[34]. La pretendida fundamentación del conocimiento se juega en el mismo movimiento en el que la conciencia que conoce se autocerciora de su propia identidad como pensante. Tal certeza sería insuficiente si el conocimiento solipsista que conlleva no pudiera verse luego respaldado por la idea de Dios, una vez «demostrada» a partir de ella la existencia de este como garante del conocimiento objetivo del mundo, avalando la *correspondencia* entre las ideas intramentales y la realidad extramental. De esa forma se culmina lo que comenzó como recorrido purificador de la duda metódica conducente al baño de «luz natural» que hace posible la evidencia de la primera verdad en la intuición originaria del *cogito, ergo sum*. Es lo que entraña la afirmación de la existencia como reverso del negarse a permanecer en la autocontradicción performativa que supondría el dudar de que se *es*, de que se está existiendo cuando se

32. Cf. G. Deleuze, *Diferencia y repetición* [1968], Amorrortu, Buenos Aires, 2012.

33. Cf. P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles* [1962], Taurus, Madrid, 1981, pp. 57 y 121 ss.

34. Cf. R. Descartes, *Discurso del método* [1637], Trotta, Madrid, 2018, pp. 81 ss. y 96.

está dudando. En las *Meditaciones* se recoge diciendo que «tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu»[35].

El problema del solipsismo es inseparable de la intención objetivante de la estrategia cartesiana. Ella concuerda con la pregunta de *qué es esa conciencia que piensa*, eludida la pregunta subjetivamente autorreferencial de *quién piensa*. Descartes pasa precipitadamente a responder que es una «cosa pensante», para con falta de prevención —contradiciendo sus exigencias metódicas— tematizar esa «cosa» bajo la categoría de *sustancia* heredada del pensamiento escolástico. Si esto último le acarrea los problemas que a duras penas intentará resolver con el recurso a la analogía —dicha categoría, según enuncia en *Los principios de la filosofía* (51), «no puede ser atribuida a Dios y a las creaturas en un mismo sentido»[36]—, la denominación de «cosa» para la conciencia, en paralelo a la «cosa extensa», arrastrará para ella como objeto de sí misma la neutralización de su dimensión subjetiva. Con un lenguaje impreciso se cuela la distorsión que supone tratar como «cosa» aquello que no lo es, radicando su especificidad en *no ser una cosa*: por eso es *sujeto* que puede objetivar. Y con la neutralización de lo específico de la *subjetividad* queda fuera lo que la cualifica de raíz: su condición de *intersubjetiva*. Cuando el *qué* ha suplantado al *quién*, la dimensión dialógica de esta última pregunta ha quedado eliminada a favor del monólogo de una conciencia solipsista.

Con la exaltación de la conciencia en los términos de un *yo* pensado tan único como aislado queda el terreno libre para la reducción de la verdad a la objetividad de las representaciones, al margen de la necesidad de acuerdo para el reconocimiento intersubjetivo de lo verdadero. Con un enfoque de la verdad que arranca del falso dilema de *o todo o nada*, se da por derrotado el escepticismo una vez que se gana la plaza de la conciencia autoidentificada como tal, sin reparar en la inanidad de una victoria que no va a impedir que el escepticismo de nuevo vuelva al ataque, como lo reprimido que retorna e impugnando *lo dicho* desde un *decir* que se hace cargo de su propia paradoja sin temer cargar con la acusación de autocontradicción. Desde la *exterioridad* respecto de lo ya dicho, el escepticismo, sombra de toda filosofía radical, es la impugnación de todo constructo con pretensiones de *totalidad*. Frente a la

35. Cf. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas* [1641], Alfaguara, Madrid, 1977; puede verse también É. Balibar, *Ciudadano sujeto* 1. *El sujeto ciudadano* [2011], Prometeo Libros, Buenos Aires, 2013, pp. 93 ss.

36. Cf. Descartes, *Los principios de la filosofía*, cit., p. 51.

tentación de la univocidad del monólogo, del absolutismo de una razón que se automitifica, el escepticismo hace de *portavoz de lo otro*, impidiendo el cierre de todo pretendido sistema[37]. El Descartes antiescéptico pierde de vista la pluralidad, de la diversidad de voces de la razón, de la diferencia en el campo abierto de la *intersubjetividad*.

La recusación de la autocontradicción performativa que da paso a la verdad de la conciencia sobre sí misma le asegura a esta su identidad pensante, pero reducida al *qué* que se mantiene fijo como condición de posibilidad del pensar mismo, de forma que queda el problema del *quién* —supone otro que pregunta, que pide una identificación o hace una interpelación—. La afirmación de identidad resulta así tan vacía como rotunda, al no pasar de ser la del yo como mero «sujeto epistémico». Con un proceder que prescinde de toda connotación personal, los intentos de un acercamiento al yo desde claves ético-antropológicas resultan insuficientes para rescatar al *sujeto* cartesiano de la despersonalización del rigor teórico objetivista[38].

Desde el punto de vista antropológico, una afirmación objetivista de la identidad del sujeto, tan vacua a causa del pretendido cumplimiento de pretensiones universalistas mal entendidas, refuerza una doble falacia: una *falacia abstractiva*, que deja atrás al ser humano realmente existente, y una *falacia generalizadora*, que hace extensivo al hombre de todo tiempo y lugar el perfil del individuo de unas coordenadas culturales concretas o visto en una dimensión unilateral determinada (por ejemplo, la de la ciencia moderna de la cultura occidental). Son las caras idealista y etnocéntrica, respectivamente, de un proceder autoengañoso que conlleva el escamoteo de la *alteridad*, prescindiendo de su carácter constituyente de la *mismidad* del yo. Este se afirma de manera tan desmedida que, *a su sombra*, fuera del campo de visión en que comparece todo aquello que trae a su presencia —la *metafísica de la subjetividad* es metafísica reduplicativa de la presencia, pues *lo que es* se ciñe ontológicamente a lo *re-presentado* por el sujeto pensante en su tarea de objetivación— queda encubierta la *alteridad*, que a lo sumo solo reaparece confrontada con el sujeto como el no-yo que de ninguna manera le es constituyente. De esta forma, la realidad, y no solo la ajena, sino también la propia del sujeto, resulta distorsionada por el velo egológico que encubre todo lo otro distinto de la subjetividad, al *otro* diferente respecto de mí e incluso esa dimensión constitutiva del yo como

37. Cf. E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* [1961], Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 245 ss.

38. Cf. A. Renaut, *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad* [1989], Destino, Barcelona, 1993, pp. 120 ss.

persona que es su propio cuerpo que no deja de ser *otredad* respecto de la conciencia.

Si pasamos a las *figuras claves* del encubridor olvido cartesiano de la *alteridad*, podemos empezar por la *marginación del cuerpo*, la cual es muy distorsionante del autorreconocimiento de la propia identidad, situándonos en el centro de la hipoteca de la ontología a la que va a parar la *metafísica de la subjetividad*. Si la puerta de entrada a esta es la autoafirmación identificativa de la conciencia, su definición como *res cogitans* contrasta, en el orden de la inmanencia, con la *res extensa* como el *otro* ámbito sustancial al que se contrapone el yo pensante. El caso es que Descartes, por la condición paradójica del hombre, no puede pensar lo humano al margen de un esquema dualista. Por no prescindir de los polos entre los que se tensa la condición humana, permanece un esquema que implica una visión escindida de la realidad humana, con el sesgo idealista de que lo valioso queda del lado de lo *espiritual*, el del yo reducido a conciencia, que a su vez se reduce a pensamiento. Este es lo propio del *espíritu*, con el que se identifica «el verdadero yo», capaz incluso de existir sin cuerpo —como se puede leer en la Sexta de las *Meditaciones metafísicas*—. Es la consagración del dualismo, dada la diferencia sustancial entre alma espiritual y cuerpo material, pues solo en un segundo momento consta el yo de cuerpo y alma —*como si* formásemos una sola cosa», escribe Descartes[39]—, habida cuenta de la «mezcla» que da lugar a la *naturaleza humana* como compuesto. El cuerpo humano extrañado respecto del yo, el cual no pasa de concebirse como *poseedor* extrínseco del cuerpo que *tiene*. Al despojar al yo del cuerpo que no solo se tiene, sino que también *es*, se consuma la despersonalización del «yo epistémico».

Con tal enfoque dualista in-humano resulta que el tratamiento de la libertad se ve tan sesgado como el de la verdad debido a la entronización de la conciencia a la que da lugar. Si la verdad del *cogito* es de acceso inmediato en la intuición originaria, igualmente queda como inmediata la experiencia de la libertad[40]. Se debe a la mitificación de un yo descontextualizado al que uno se puede referir escribiéndolo con mayúscula —«Yo»— porque no es el yo de cada cual, sino el genérico, emigrado al transmundo de una conciencia espiritualizada. Es como si el mundo platónico de las ideas se hubiera traído al ámbito de la conciencia, previa afirmación de supuesta desconexión de toda servidumbre corporal. Con un dualismo más acentuado que el platónico, pues no se admite lo corporal como lugar de manifestación de lo espiritual[41].

39. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, cit., p. 68.
40. Cf. Íd., *Los principios de la filosofía*, cit., p. 44.
41. Cf. Ch. Taylor, *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad* [1989], Paidós, Barcelona, 1996, p. 162.

A la condición *sustancial* de la conciencia *pensante* le aplica Descartes la misma ley del «todo o nada», y como no cabe afirmar la no libertad, afirma lo primero, cual transposición antropológica, como subraya Grimaldi, del voluntarismo teológico[42]: libertad sin trabas de la conciencia, porque se ha eliminado la fuente de obstáculos para la misma al arrojar las ataduras corporales a las tinieblas de los espacios exteriores. De ahí que la libertad, en su sentido más primigenio para Descartes, sea concebida al unísono con la afirmación de la infinitud de nuestra voluntad, en lo que ciertamente somos «a imagen y semejanza de Dios», como dice en la Cuarta de sus *Meditaciones*. A partir de ahí baraja otros sentidos derivados de libertad, insistiendo ya en su «efectividad» en relación a los mecanismos naturales, ya en la «generosidad» que implica en tanto libre albedrío orientado al buen juicio[43]. Se trata de ganar la libertad para ser verdaderamente libre por parte de un ser humano que, de suyo, se piensa como *yo* que es *sustancia independiente*, pero que arrastra las servidumbres de esa naturaleza suya que le vincula a un cuerpo que es obstáculo para la más genuina libertad.

La *otredad* de ese cuerpo que nos constituye tanto como la conciencia se pierde en un tratamiento objetivante que no deja hablar del cuerpo en modo autorreferencial —lo hará la fenomenología con, por ejemplo, Merleau-Ponty y su *Fenomenología de la percepción*—. A partir de tal marginación de la *otredad corporal* se explica que se sostenga que los *mecanismos* corporales, que sí caen bajo las leyes de la necesidad de los procesos naturales, no menoscaban la subjetividad, lo cual aparece como réplica en forzada miniatura de la divinidad —Espíritu inmaterial por excelencia: «Dios no es corpóreo», se dice con rotundidad en *Los principios de la filosofía* (23)[44]—, que se mantendría incólume en su capacidad para la verdad y para el ejercicio de su libertad. Y Prometeo empequeñece al lado del «Sujeto moderno» cuando a esos rasgos se añade el tercero, también consecuencia de su incontaminación material: la inmortalidad, pieza que no puede faltar para no fallar a la cita platónica. Se trata de un alma inmortal, que durante su vida terrestre *coexiste* con el cuerpo mecánico —la «máquina de tierra», como se la llama en *El tratado del hombre*[45], o «máquina de huesos y carne», en las *Meditaciones*[46]—, semejante en su funcionamiento a todos los demás animales-máquinas, llamados anima-

42. Cf. N. Grimaldi, «La morale provisoire et la découverte métaphysique de l'homme chez Descartes», en N. Grimaldi y J. L. Marion (dirs.), *Le Discourse et sa méthode*, PUF, París, 1987, p. 315.

43. Cf. N. Grimaldi, *Études cartesiénnes. Dieu, le temps, la liberté*, Vrin, París, 1996, pp. 136 ss.

44. R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, cit., p. 35.

45. Cf. Íd., *El tratado del hombre* [1633], Alianza, Madrid, 1990, p. 22.

46. Cf. Íd., *Meditaciones metafísicas*, cit., p. 25.

les por concesión, pues en verdad ningún alma (*anima*) les corresponde: en la máquina de todo cuerpo, que se mueve como un «reloj de pared u otro autómata», «no debemos concebir alma vegetativa o sensitiva alguna, ni otro principio de movimiento y de vida»[47]. Solo es necesaria una salvedad respecto a Dios, *gran relojero del universo*, que, como se dice en *Los principios* (40-41), ha preordenado todas las cosas sin que eso nos impida «creer en nuestra libertad», afirmación aporética por su misma intención armonizadora[48]. Es función divina sincronizar los mecanismos que el universo encierra, la cual es llamada «Providencia» por deferencia hacia la imagen teológica de los antepasados.

La marginación del cuerpo lleva consigo que la dimensión temporal del ser humano quede soslayada. Los espíritus se piensan intemporales y el yo, por tanto, queda afirmado en términos atemporales. La *humanidad*, rota por la tajante divisoria entre cuerpo y alma, resulta separada de su pasado y alejada del futuro. La totalidad en que se sitúa el yo es totalidad sincrónica —todavía quedan lejos Hegel y su dialéctica—. La temporalidad es vista como limitación, no como posibilidad. Solo Dios con su recreación instante tras instante libra a la conciencia del efecto disolutorio del tiempo. En lo que se refiere al cuerpo, su perecer con la muerte es el definitivo pararse de un motor agotado, cuya energía será absorbida por la mecánica de la naturaleza. Para Descartes, el *yo* no muere, sino que pasa sin solución de continuidad a la inmortalidad —consustancial a la inmaterialidad—, ya sin lazos con el cuerpo: «este yo, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo […] y aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es [...] 'no está sujeta a morir' con el cuerpo»[49].

Con el tiempo ignorado, la cartesiana *metafísica de la subjetividad* es reedición de una metafísica de la identidad no apta para hacerse cargo del cambio, de la pluralidad y de la diferencia. La vacía identidad del sujeto universal del *cogito* se sostiene sobre la ignorancia de la dimensión de alteridad que el tiempo introduce en el seno de la subjetividad, que en todo caso es subjetividad de individuos con una trayectoria biográfica determinada —las alusiones cartesianas a lo biográfico son del todo superficiales—. Este pasar de largo ante lo *otro* que implica la temporalidad refuerza el carácter abstracto de una conciencia espiritualizada en la que no se reconoce el ser humano real, el que envejece y se ve confrontado con la muerte, agudizada la conciencia de los límites de su existencia como proyecto —lo subrayará, frente al *yo* cartesiano, el contrapunto heideggeriano de la analítica del *Dasein*—.

47. R. Descartes, *El tratado del hombre*, cit., p. 109.
48. Cf. Íd., *Los principios de la filosofía*, cit., pp. 44-45.
49. Cf. Íd., *Discurso del método*, cit., p. 129.

Tras el cuerpo y el tiempo, la tercera figura del encubrimiento de la alteridad es el *desplazamiento y ocultamiento del otro*, consumación del solipsismo cartesiano. La entronización del yo como conciencia se lleva a cabo de forma que no queda nadie con quien compartir la *soberanía*, aunque esta se afirme sin trabas como facultad de dominio respecto de lo que queda como realidad *objetiva*, correlato cognoscitivo del *sujeto*. Este se asegura de su propio conocimiento como medio tan necesario como privilegiado para el éxito en su trato con las «cosas extensas», esto es, para el más alto rendimiento de una *poíesis* que va a contar en adelante con una ciencia-técnica muy potente que intervendrá en la manipulación de una naturaleza por completo «desencantada» —cartesianamente «inanimada»—.

Convergiendo con Bacon en la convicción acerca del potencial de dominio sobre la naturaleza de la *nueva ciencia* moderna, la *metafísica de la subjetividad* con la que Descartes fundamenta la física mecanicista refuerza las pretensiones de dicha voluntad de dominio que sostiene la aspiración a ser «dueños y poseedores de la naturaleza»[50]. El punto problemático está en que esa voluntad de dominio se afirma como irrestricta ante los otros, que no aparecen como *otros al mismo nivel de humanidad que el yo*. El sujeto se afirma él solo como único, en el centro del círculo de inmanencia que traza a su alrededor, y si salta a través de Dios hacia la realidad objetiva, es para retrotraer esa apertura a la trascendencia de nuevo a la inmanencia, en lo que todo resulta asimilado por un yo absorto en su mismidad. La subjetividad se retroalimenta con la voluntad de dominio propia de un sujeto cual *soberano* monarca absoluto, avalado por Dios como todavía eran legitimados teológicamente los monarcas absolutistas del *ancien régime*.

En su tremenda soledad, para el sujeto cartesiano no hay próximos —¡cuánto menos, *prójimos*!—, pues los otros no aparecen en el plano de la conciencia pensante. Han sido *desplazados* fuera de su órbita y todo lo más se los puede vislumbrar mediando el largo rodeo de la analogía, *ocultos* tras sus cuerpos, que se nos aparecen en su extensión y cuyos movimientos nos llevan a pensar que cuentan detrás con un *ego* similar al nuestro: «alter ego» —más «ego» que «alter»—, porque el término del recorrido analogizante es la constatación de la existencia de «otros yoes», clónicos en cuanto cada uno sujeto epistémico universal, pero no la de «otros diferentes» que desde su *humanidad* igual a la mía hacen posible mi autoconstitución como *yo* en medio del *nosotros* que se configura como *intersubjetividad*. La emergencia individualista de la subjetividad aún no ha despejado el terreno para transitar hacia el recí-

50. *Ibid.*, p. 127.

proco reconocimiento intersubjetivo —a lo que irán apuntando Rousseau, Kant, Hegel, Feuerbach…, aunque todos dentro aún del *paradigma de la conciencia* de proveniencia cartesiana, que será el corsé que se abandone al pasar al *paradigma dialógico del lenguaje*—[51].

Con el *otro* fuera de la órbita de la conciencia, expulsado al extrarradio de la *res extensa*, del que solo es recuperable en tanto que se asimila al «mismo» que de esa forma lo desplaza, es insuficiente expresarse en términos de ocultación, como si tal desplazamiento fuera resultado de la casualidad. Hay que hablar de *ocultamiento*, poniendo el énfasis en lo que implica de estrategia enmascaradora de un yo que se sustrae a la llamada y exigencias del otro al reducir todo a la controlada presencia de lo que entra por los moldes de su *re-presentación objetivante*. Ante esa reducción del otro a mera objetividad, las consecuencias éticas de tal apartamiento de la mirada, porque se ha dejado de escuchar la palabra que interroga y apela, no se hacen esperar, pues ya venían dadas en la opción ética de un ver que no es inocente —*egoísmo moral* denunciado por Pascal, que entraña una «filosofía primera» para la cual la existencia del otro no está entre sus prioridades—[52]. Aparte de que el logro que supone afirmar la autonomía de la conciencia se ve mediatizado por una lectura autárquica de la misma, y de que la libertad del sujeto se ve metida en el desvarío de afirmarse contra la de esos otros que, cuando reaparecen, lo hacen como competidores, el problema ético, como señala Taylor, del «sujeto desvinculado» de Descartes es el de la *indiferencia ante el otro*[53]. La insensibilidad moral, la falta de *com-pasión* de quien se ha puesto no solo aparte, sino por encima, al erigir una primacía de la propia conciencia que bajo el marchamo de la secularizada inmanencia establece la *pseudotrascendencia* de su posición, acaba consolidándose en la ética que sigue a una ontología dualista en la que lo humano se piensa sin cuerpo. ¿Cómo puede abrirse paso la compasión si se han cerrado ojos, oídos y poros de la piel a la experiencia del gozo y del sufrimiento de uno mismo y de los demás? No hay corazón más duro que el de los *espíritus insensibles* que se piensan incontaminados por la materia e incorruptibles por el tiempo.

Cuando *a la sombra del yo* han quedado enmascarados el cuerpo, el tiempo y el otro, cabe concluir que ese *yo* tan seguro de su identidad es un yo mutilado, concebido como sujeto a costa de su *humanidad* —de ahí lo unilateral de los humanismos sostenidos sobre ese concepto de sujeto—.

51. Cf. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico,* cit., pp. 175 ss.

52. Cf. J.-L. Marion, *Questions cartesiénnes. Méthode et métaphysique*, PUF, París, 1991, pp. 180-199.

53. Cf. Ch. Taylor, *Las fuentes del yo*, cit., p. 175.

Es un *yo* que no se ha descubierto a *sí mismo*, cuya aislada permanencia en la *mismidad* hace que su identidad quede lejos de la *ipseidad*[54]. Su vacuidad y su indiferencia se manifestarán cuando la crisis de la sociedad burguesa muestre a un individuo del que apenas cabe decir que sea sujeto, porque ha quedado reducido a «hombre sin atributos» (Musil), listo para ser el hombre-masa de sistemas totalitarios, el hombre-organización de la producción capitalista o el hombre-consumidor de sociedades postmodernas.

2.2. *Volviendo «al decir» tras lo «dicho»: recuperación del cuerpo marginado, del tiempo ignorado y del otro desplazado*

No seríamos justos con Descartes si nos quedáramos solo en la crítica de sus carencias o encubrimientos. Ciertamente, sus *olvidos* han quedado especialmente fijados en *lo dicho* por su filosofía, lo cual, por eso mismo, ha sido *contradicho* por muchos. Destacan a ese respecto los «maestros de la sospecha», protagonistas del destronamiento de la conciencia al cuestionar su primacía, pero que a la vez comparten el ser *postcartesianos* en tanto que pensadores que consuman la radicalización de dicha estrategia, de suyo inaugurada por el «padre de la modernidad»: vuelven la herencia cartesiana contra aquel de quien procede y llevan la duda desde los productos de la conciencia hasta la conciencia misma[55].

Desde los condicionamientos socioeconómicos (Marx), desde la dinámica de lo inconsciente (Freud) o desde ese nivel de una cultura de la servidumbre donde se juega la distorsión de la voluntad de poder (Nietzsche), los tres confluyen en el cuestionamiento de una conciencia que se había entendido idealistamente desde la raíz cartesiana de la subjetividad moderna. No obstante, es obligado decir que los tres, como réplicas de la figura de Moisés en el peregrinar filosófico de la humanidad occidental, nos sacaron del encandilado sometimiento al *paradigma de la conciencia* sin aún entrar ellos mismos en el nuevo territorio del *paradigma dialógico del lenguaje* —cierto es que la concepción lingüística de Nietzsche y la hermenéutica freudiana se aproximaron al mismo—. Mas junto a ello es importante reparar en cómo esos tres «maestros», en su proceder *desde Descartes contra Descartes*, apuntan nuevos caminos para salir de la cerrazón solipsista y la deformación espiritualista de la conciencia cartesiana.

La teoría psicoanalítica de Freud, si por una parte abre el espacio para una hermenéutica de la simbólica de lo inconsciente, obligando

54. Cf. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro* [1990], Siglo XXI, Madrid, 1996, pp. xi ss.
55. Cf. Íd., *Freud: Una interpretación de la cultura* [1965], Siglo XXI, México, 1970, p. 33.

al diálogo con un sujeto al que se le trata como interlocutor que es un *quién*, por otra, no deja de mantenerse en el empeño de conectar esa hermenéutica con el tratamiento objetivante acerca del *qué* del psiquismo humano, buscando en la corporeidad en que se asienta el *ello* las raíces pulsionales del comportamiento humano. La articulación freudiana de esos dos hilos de su pensamiento no es del todo satisfactoria, como tampoco lo es su teorización de las pulsiones en base a un instintivismo demasiado tosco —el mismo Freud fue estableciendo sus propias distancias al hablar de los instintos como de «nuestra mitología»—. Con todo, especialmente relevante, además del desenmascaramiento de una conciencia condicionada por lo inconsciente que, reprimido, lleva a sus espaldas, es lo que su obra sugiere en cuanto a la manera de aproximarse a una consideración de la realidad humana en la que la *otredad* del cuerpo no resulte marginada, sino todo lo contrario, como Freud intenta concibiendo el *yo* como ese núcleo del psiquismo que trabajosamente se teje en el «espacio» entre el *ello* de base fisiológica y el *superyó* culturalmente modelado.

La filosofía de Nietzsche, con sus ambivalencias, reacciona también contra la primacía de la conciencia de extracción cartesiana. Su «muerte de Dios» es recusación del teísmo declarado o encubierto que ha arrastrado toda la filosofía moderna, siempre para reforzar con él ese dualismo metafísico tan arraigado en la tradición occidental, que si bien tuvo en Platón su mentor en la Antigüedad, en nada desmerece de tal antecesor su reedición en la filosofía cartesiana. También interesa destacar la reacción nietzscheana contra la neutralización del tiempo, la cual de manera acusada se hace notar en Descartes. Es verdad que el «martillo» de Nietzsche se esmera contra la ideología del progreso y la expresión de la misma en la dialéctica hegeliana, pero en el fondo de esa visión diacrónica está la idea de una totalidad sincrónica dominada por la subjetividad en tanto que sometida a sistema. Y eso era ya cartesiano. Por ello, frente al ignorar el tiempo, o a la otra alternativa de objetivarlo en impersonal registro histórico, la pretensión nietzscheana de repensarlo radicalmente adquiere todo su valor, aunque este haya que extraerlo a través de la crítica a lo que en la concepción del «eterno retorno», como en la del «superhombre» que la acompaña, hay de recaída mitificante.

El pensamiento de Marx no se limita a la tarea negativa de la crítica antiideológica para descubrir los intereses que laten tras los productos de la razón, los condicionamientos económicos que lastran la afirmación de la subjetividad o los mecanismos en los que naufraga la *falsa conciencia*. Todo eso, que en Marx converge en su concepto antropológico-filosófico de *alienación*, lleva aparejada una concepción de la existencia humana desde la *relacionalidad* como categoría básica, a partir de la cual puede entenderse el hombre como «ser de la praxis»,

motivado desde sus capacidades y urgido por sus necesidades —entre las que hay que contar en primer lugar las que brotan de la condición corporal—. Es profundamente anticartesiana la declaración marxiana del *carácter social* de la existencia humana. La *socialidad* es para Marx «esencialmente» constituyente de la *humanidad*. De ahí que no pueda entenderse la libertad ni pretenderse la emancipación como perseveración en la incontaminada autonomía de una conciencia encapsulada en su soledad: frente al yo autárquico de la conciencia solipsista, no el nosotros mecánico de la colectividad asfixiante, sino el *yo* abierto al *nosotros* del individuo solidariamente emancipado. Tal es el contrapunto marxiano a Descartes.

Si los «maestros de la sospecha» contradijeron a Descartes, aunque volviendo contra él parte de *lo dicho* por él mismo, es hora de reparar en lo que, incluso *a la sombra del yo* cartesiano, queda como el *decir* de lo que fue pensado a medias o entrevisto como contrapeso a lo fijado en el sistema. También desde su seno emergen filones de su pensamiento que entroncan con esas líneas que hemos recogido siguiendo la trilogía del cuerpo, el tiempo y el otro.

Respecto al cuerpo, no es su marginación lo único que se puede decir de Descartes respecto a él. Hay que reconocerle lo que cabe en su haber en cuanto a conocimiento objetivo del cuerpo humano, por más que permanezca bajo «la fascinación del autómata» propia de la época, coherente con el mecanicismo de su física. Por lo demás, aunque el rotundo dualismo cartesiano sea negativo en sus efectos, hay que concederle dos cosas. La primera está vinculada al potenciado redescubrimiento de la autoconciencia en la modernidad, el cual exigía no reducir esa conciencia, so pena de liquidar su *valor* y su condición de *fuente de todo valor y sentido*, a la corporalidad. La cuestión es que, al no tratar el cuerpo en la doble dimensión del cuerpo que *tengo* y el cuerpo que *soy*, sino solo en la primera, el precio que se pagó por ello fue muy elevado: una visión escindida de la realidad humana de cuyas consecuencias cognitivas, éticas y hasta políticas aún no nos hemos librado. Tiene, por tanto, su explicación la posición cartesiana respecto al cuerpo, aunque no se justifique, sobre todo si reparamos en lo que intensa salvar de la conciencia. Pero, en segundo lugar, hay que valorar en sus justos términos el esfuerzo cartesiano por salir de las aporías de su dualismo —la más importante, la relativa a la coexistencia sincronizada de dos sustancias de suyo independientes, pero que funcionan *interactuando* como «dos naturalezas que deben ser ajustadas y unidas para formar hombres semejantes a nosotros»[56]—. Mala solución es para ellas la localización en el hipotá-

56. Cf. R. Descartes, *El tratado del hombre*, cit., p. 21.

lamo de la sede corporal del alma. La física mecanicista obliga al autor del *Tratado del hombre* a la búsqueda de nuevas imágenes en el intento de explicar cómo opera el alma que ha sido pensada por una metafísica espiritualista desde su sede corporal en la «glándula H»: «Cuando esta máquina posea un alma racional, habrá de estar localizada en el cerebro y su función será comparable a la del fontanero, quien ha de permanecer ante los registros donde se reúnen todos los tubos de estas máquinas, si desea provocar, impedir o modificar en cierto modo los movimientos de la fuente»[57].

No hace falta insistir en que la solución cartesiana no satisface, pero ¿cuántas lo hacen en el debate inacabable entre dualistas y monistas, desde el interaccionismo dualista hasta el materialismo emergentista? Lo que se aprecia en textos como el *Tratado de las pasiones* o el *Tratado del hombre* es que su autor no estaba cómodamente instalado en una solución dualista. Sus teorías en torno a la sensibilidad y las emociones, hasta el límite de lo que estaba *al otro lado*, como el entendimiento o la voluntad, acusan un esfuerzo notable por hacerse cargo de lo corporal, hasta el punto de dejarse llevar hasta la asunción de conceptos tan paradójicos como los «espíritus animales» —descritos como llama muy viva, y también como «pequeñas partículas», divididas en partes que causan las diferencias entre los humores[58]—. Así buscaba explicaciones acerca de cómo llegan las impresiones sensibles a nuestro cerebro y, en especial, a esa vacía «zona intermedia» en cuya otra orilla están las ideas del entendimiento.

En cuanto al tiempo, Descartes, aun estando lejos de esclarecer el carácter histórico de la conciencia, tiene en su saldo positivo el haber mantenido, aunque sea soterradamente, la idea de la discontinuidad del mismo. Solo que dicha idea, en vez de haber dado todo su rendimiento en el terreno del *tiempo humano*, para hacer frente a la concepción que se irá imponiendo acerca del tiempo como continuo homogéneo y vacío, se vio desplazada por la del *tiempo físico* en consonancia con una cosmovisión mecanicista. La concepción continuista es la que acaba sobreponiéndolos en Descartes a la idea de discontinuidad, con una elaboración de lo temporal demandada desde los mismos supuestos del *método*, como es enfatizado por Grimaldi[59]. No obstante, no hay que olvidar lo del tiempo discontinuo, para llevarlo al terreno de lo humano, de la historia, recogiendo lo que encontramos, por ejemplo, en la Tercera de las *Meditaciones metafísicas*, donde aflora el fondo de motivos agustinianos del que se nutre el giro a la interioridad, acentuados en cuanto

57. Cf. *ibid.*, pp. 36 y 86.
58. Cf. *ibid.*, pp. 34 ss. y 90 ss.
59. Cf. N. Grimaldi, *Études cartésiennes*, cit., pp. 66 ss.

a la «creación continua de Dios», que establece la *duración* que otorga continuidad a las «partes» del tiempo que son sus instantes[60].

Por lo que se refiere al reconocimiento de la alteridad, es innegable que el *otro* humano queda muy lejos, desplazado y ocultado. Pero Descartes anduvo bordeando otra posibilidad. Así nos lo muestra la hermenéutica que hace de él un anticartesiano con una fuerte deuda con su pensamiento: Lévinas. Este apunta a lo que supone la idea cartesiana de Infinito como idea que la conciencia halla dentro de sí, haciéndola saltar en esa soledad que después de todo es insuperable separatidad radical, para tomar conciencia de la realidad que la sobrepasa desde sí, de la desproporción que la constituye desde su interioridad[61]. En la idea de Infinito de una conciencia finita asoma lo *absolutamente Otro*, sin lo cual no es nada *el Mismo* (yo). Esa subjetividad de la conciencia se halla allende la oposición del ser y la nada (que sigue siendo modalidad negativa del ser), «de otro modo que ser o más allá de la esencia»[62]. Y esa es la trascendencia que abre la idea de Infinito de Descartes, de suyo inapresable, paradójica, como reconocimiento de la alteridad —alteridad que siempre queda fuera de toda totalización—.

La lectura que ofrece Lévinas, profunda y original en cuanto al *decir* cartesiano, brinda apoyatura firme para recuperar con un pie en él lo que en su discurso queda apuntado más allá de *lo dicho*. Sin embargo, sigue siendo necesario decir que en la estrategia argumentativa de Descartes hay algo tramposo: la riqueza de su idea de Infinito se ve recortada por la amortización temática que hace de ella en empeños de *demostración fundamentadora* tan pretenciosos como imposibles. En ellos asimila la idea de Infinito a la idea de un Dios antropomórficamente concebido, que fácilmente entra en el juego idolátrico e *id(e)ológico* al servicio de un entendimiento que en sus afanes prometeicos olvida su finitud. Es una *idolización* que no responde a lo que debe ser el *a-teísmo* propio de una metafísica sin trampas. Estas se revelan en el indiferente olvido de esos otros carnales y próximos, en cuyos *rostros* y solo en ellos podemos encontrar la *epifanía* de lo absoluto que radica en cada uno.

Considerando, pues, las pistas que ofrece Descartes para superar el cartesianismo *conservando* lo ganado por él desde lo *apenas pensado* que aflora en su seno, tenemos un estímulo para avanzar más allá del autor del *Discurso del método*, como indicaban los «maestros de la sospecha». La cuestión que aparece es que también es necesario ir desde

60. Cf. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, cit., pp. 41-42.
61. Cf. E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, cit., pp. 115-116 y 209 ss.
62. Cf. Íd., *De otro modo que ser o más allá de la esencia* [1978], Sígueme, Salamanca, 1995.

dichos «maestros» más allá de ellos, recogiendo precisamente esos elementos estimulantes de un cartesianismo en *entredicho*, prosiguiendo así el *vivo decir* de un diálogo filosófico inacabado.

Atendiendo al *cuerpo marginado*, contamos para su recuperación con la rica vertiente de la fenomenología, desde la cual se rescata, partiendo de la experiencia vivida —órbita distinta de la del lenguaje objetivante acerca de nuestra corporeidad—, esa *otredad* olvidada. A partir de ahí se abre la tarea de articular sobre la realidad del cuerpo los discursos imprescindibles tanto sobre el *qué* como sobre el *quién*, el discurso de lo que *tengo* y el discurso de lo que *soy*. Indicaciones para ello ofrece Paul Ricoeur, apoyándose en muy diversas aportaciones —entre ellas, de Strawson—, en una reflexión sobre la *persona*, cuya realidad ontológica no puede pensarse solo en términos corporales, pero tampoco puede hacerse sin contar radicalmente con el cuerpo que se *es*[63]. Así nos situaríamos en la estela de un Freud no lastrado por excesos biologicistas, aventurándonos en la superación del cartesianismo allende también los límites del freudismo.

En cuanto al *tiempo ignorado*, merece ser rescatada la tímida consideración cartesiana de la discontinuidad del tiempo para catapultarla hacia una comprensión más adecuada del *tiempo humano*. Para ello hay que servirse a la vez de la crítica nietzscheana a la versión del dualismo que supone la concepción historicista del progreso, para encontrarnos, también más allá de Nietzsche, con Benjamin y su reflexión *anamnético-materialista* de la historia[64]. Frente a la concepción continuista del tiempo, que lo piensa como curso homogéneo que permanece indefinido para que su vaciedad «sea llenada», Benjamin trae a colación, como legado de la apocalíptica judía, la idea de «interrupción del tiempo». Así, en lugar del continuismo propio de la mentalidad burguesa, tan ingenuamente optimista como despiadadamente indiferente respecto a las víctimas de una historia que resulta malamente justificada —*historiodicea*—, en términos de un proceso mitificado, tendremos la noción de un *tiempo humano discontinuo*, con el consiguiente acento en el emplazamiento de la historia. De esta forma se puede recuperar críticamente la idea de un progreso no mitificado, susceptible de ser postulado éticamente (Apel) en consonancia con la radical finitud de nuestra condición (Kant) —noción de «progreso disruptivo»[65], abierto a lo nuevo en cada momento posible, atento a las rupturas del curso de

63. Cf. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, cit., pp. 6 ss. y 354 ss.

64. Cf. W. Benjamin, «Tesis de filosofía de la historia» [1939], en Íd., *Discursos interrumpidos* I, Taurus, Madrid, pp. 175-192.

65. Cf. J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, ^{2}2000, pp. 276 ss.

los acontecimientos, que también pueden verse convertidas en grietas hacia el abismo de la *barbarie* (no hay progreso garantizado)—. En esta dirección también queda puesta en cuestión la totalidad diacrónica del teleologismo metafísico, del cual Hegel es el gran adalid.

Sobre el reconocimiento de la alteridad del *otro humano*, Lévinas trasciende la socialidad subrayada por Marx, trayéndola a la *proximidad*, más acá de estructuras sociales y políticas en que dicha socialidad se traduce en condiciones de convivencia colectiva. El «lugar» de la subjetividad no es el encastillamiento solipsista de la conciencia, sino la responsabilidad ante y por el otro que ya siempre me ha salido al encuentro[66]. La *intersubjetividad* no viene después, sino que es el espacio del «uno-para-el-otro» en el que emerge y madura la subjetividad del yo que es *sí mismo* en tanto asuma esa responsabilidad constituyente, fondo matricial de su libertad, entendida lejos de la autarquía en la que se vio distorsionada la conquista de la autonomía. Bajo esos parámetros se puede afirmar el carácter medular del reconocimiento de la alteridad para ese *sujeto*, no ya mero sustrato de operaciones de conciencia, sino *sujetado* a esos otros con los que está en relación, sin merma de la separatidad radical, pero compartiendo lo que es «ese otro modo que ser» de quienes no son cosas.

«Yo como otro» escribió Baudelaire —oyendo los ecos de «yo es otro» de Rimbaud—; «sí mismo como otro» es la fórmula de Ricoeur; «uno para el otro» lo enuncia Lévinas. Apuntan a otra noción de sujeto, capaz de articularse sin renunciar a lo positivo que la modernidad ha querido decir cuando ha hablado de individuo, pero incorporando la reflexión sobre nuestra realidad personal, corporal a la vez que en interrelación constituyente. La subjetividad rehabilitada gracias a la alteridad reconocida, anclada en la finitud, asentada en la responsabilidad, abierta a la libertad, y capaz de un *sentido* que no agota su condición mortal, es la subjetividad que podemos realizar y pensar sin el lastre de la «filosofía del *cogito*».

3. LOS AVATARES DE LA SUBJETIVIDAD: DEL SUJETO EPISTÉMICO AL SUJETO SOBERANO

3.1. *El sujeto y su soberanía: de súbdito a ciudadano*

A la pregunta que hace Jean-Luc Nancy sobre *qué viene después del sujeto*, toda vez que la *metafísica de la subjetividad* se vio radicalmente

66. Cf. E. Lévinas, *Humanismo del otro hombre* [1972], Caparrós, Madrid, 1993, pp. 70 ss.; e Íd., *Ética e Infinito* [1982], Visor, Madrid, 1991, pp. 89-96.

cuestionada con la crisis de la modernidad, llevados a su máxima capacidad de incidencia los interrogantes planteados por los «maestros de la sospecha» y potenciados por autores posteriores como Foucault, Lyotard o Deleuze, se le puede esbozar una respuesta al modo en que lo hace Étienne Balibar. Este explícitamente habla de una «antropología del sujeto» para suceder a la «filosofía del *cogito*»: después del sujeto viene el ciudadano, el cual, por su parte, es *sujeto de derechos*, reconocido como tal.

Es cierto, como el mismo Balibar señala, que en el término «sujeto» vienen a solaparse dos sentidos que históricamente se han expresado con la misma palabra. Por una parte, «sujeto» recoge lo que desde el pensamiento medieval significaba *subjectus*, palabra que encierra las connotaciones de *sujetado*, lo cual explica la asociación del concepto a *súbdito*, con lo que implica de sujeción (voluntariamente aceptada) a quien se le reconoce la soberanía. Por otra parte, «sujeto» fue recibiendo toda la carga semántica que conlleva *subjectum*, la cual será la que se vea reforzada a medida que se consagre como tal el sujeto moderno, enfatizando desde su conciencia tanto su racionalidad como su autonomía. Es este sujeto como *subjectum* el que desde su condición (sustancial) despega de su anterior estado de *sujetado*, en ese movimiento por el que el yo de la conciencia, desde Descartes, va poniendo de su lado lo que correspondía al sujeto soberano (Dios) que sujetaba a otros. Como muestra Balibar[67], en la *metafísica de la subjetividad* se procede a una transferencia de soberanía, la cual inicia ese traspaso de atributos del sujeto divino al sujeto humano. Se trata del movimiento onto-teológico de la modernidad que, aun bajo marcos teístas, irá preparando el ateísmo (humanista) de la mano de la concepción antropológica de la cual Feuerbach extraerá las consecuencias[68].

La autonomía que reivindica para sí el sujeto, en Descartes como autonomía del sujeto epistémico desde la primacía de la conciencia, es ya ejercicio de soberanía, por más que soberanía limitada dado que la conciencia ha de recurrir a Dios, el verdadero soberano, a través de su idea. Esa transferencia de soberanía es correlativa a la que se iba dando en el plano jurídico-político desde Bodino —una justificada mención merecen Francisco Suárez y su *De Legibus* al situar el origen de la soberanía política en el pueblo, aunque su intención fuera realzar un poder eclesiástico cuya soberanía se remontaba a Dios—, afirmando la sobe-

67. Cf. É. Balibar, *Ciudadano sujeto* 2. *Ensayos de Antropología filosófica* [2011], Prometeo Libros, Buenos Aires, 2014, pp. 46 ss. Cf. A. González Gallego, *Antropología filosófica. Del 'subjectum' al sujeto*, Montesinos, Barcelona, 1988.

68. Cf. P. Cerezo, «La reducción antropológica de la teología», en VV. AA., *Convicción de fe y crítica racional*, Sígueme, Salamanca, 1973; también P. Marramao, *Poder y secularización* [1983], Península, Barcelona, 1989, pp. 80 ss.

ranía del poder político, en primer lugar de los monarcas absolutos, los cuales, aun con su absolutismo, ven su poder legitimado «desde abajo», de forma inmanente, mediante lo que se teoriza como *contrato* desde Hobbes, Locke y luego Rousseau —con los antecedentes que suponen Maquiavelo o Spinoza[69]—, en consonancia con el atomismo individualista del sujeto moderno.

A medida que se va realizando esa simbólica transferencia de soberanía que hace que el sujeto, además de sujeto de conocimiento y sujeto moral se reconozca como sujeto político, encontramos verificada esa conexión entre la racionalidad que va con la condición humana y la vocación política del hombre que en su día ya afirmaron Platón y Aristóteles. La racionalidad moderna, además de desplegarse como razón científica, encuentra un campo privilegiado de desarrollo en el ámbito político, como corresponde al proceso de secularización de la sociedad y la cultura modernas, en cuyo marco se produce la desacralización del poder que permitirá al sujeto realizar su emancipación afirmándose como sujeto de derechos: condición de ciudadanía llamada a ser condición universal del ser humano —más allá del Estado nacional en el que en principio tiene lugar ese progresivo reconocimiento de derechos del hombre como sujeto soberano, raíz de la soberanía que se ejerce desde otras instancias políticas—. Es en torno al concepto de *soberanía* como se perfila la dimensión del *homo politicus* en la que la racionalidad humana encuentra un ancho cauce de desarrollo culturalmente mediado.

Si la afirmación de sujeto y su autonomía suponía riesgos que Descartes, por la cuenta que le traía, tuvo buen cuidado en resguardarse de ellos, cuando dicha afirmación salta al plano de lo político más supone aún, no ya de solo riesgos, sino de conflictos, de reivindicaciones y de revoluciones. Las conexiones entre las reflexiones desde la filosofía y la realidad de los procesos sociopolíticos en los que esas reflexiones se enmarcan, encuentra en el terreno de la acción la fragua antropológica donde los cambios toman forma y donde el ser humano genera la comprensión de sí mismo. El sujeto que se piensa desde la conciencia de sí no se entiende sin el Estado moderno en el que se ubica, para lo positivo y para lo negativo —el *modelo jurídico-político* del Estado soberano incide en la reflexión filosófica sobre el sujeto, hasta que otras perspectivas se abren paso, como es el caso del *modelo disciplinario y biopolítico* de Foucault mostrando lo que pesa sobre el sujeto que se cree soberano[70]—.

69. Cf. C. Altini, *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos* [2005], El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2005.

70. Cf. A. Campillo, *La invención del sujeto*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, pp. 87-93.

Del lado del sujeto con su autoconciencia correrá la autonomía como nuevo modo de concebir y practicar la libertad; del lado del Estado, no se puede perder de vista que este, siendo sujeto jurídico de soberanía, lo es con un fondo de violencia que no lo abandona —voluntad de dominio que puede desbocarse en cualquier momento—, y a la vez ese dominio trata de justificarse ideológicamente desde un concepto de soberanía mitificado, el cual va en paralelo a la autonomía mitificada en el caso del sujeto individual. Por algo, al cabo del tiempo, la crisis del Estado soberano y la crisis del sujeto se presentarán juntas en la crisis de la modernidad. Tanto desde el punto de vista individual como desde el punto de vista colectivo, tanto desde la razón como desde las instituciones, hace falta proceder a consumar adecuadamente la secularización en la que razón, sujeto y soberanía se han entrelazado en *lo político* —hasta el punto de incluir como determinante «lo impolítico», tal como el filósofo italiano Roberto Esposito lo señala[71]—, para lograr una rehabilitación del *sujeto* mismo desde la finitud de la razón y asumiendo con todas sus consecuencias lo que supone una *soberanía no mitificada*.

La mirada histórica nos muestra que los reyes que acabaron siendo destronados lo fueron porque ellos, o los antepasados de quienes heredaron la corona, se creyeron soberanos sin restricciones: una mala pasada del *mito de la soberanía* sobre el que depositaron su fe coronada. No hace falta hablar de guillotinas o precipitadas salidas al exilio de monarcas que perdieron los restos de soberanía asociados a los atributos de la realeza. Ello vale como metáfora del precio pagado por una soberanía mitificada, ejercida sin ser despojada de sus resabios teológicos, sostenida sobre un poder ejercido desde el exceso y empeñada en legitimar con investidura sacra la autoridad que acompañaba a dicho poder.

Los hechos muestran que el lastre de una soberanía «religiosamente» entendida, conservando sus anclajes teológicos a pesar de la transferencia secularizadora de la pretendida soberanía desde la trascendencia divina hacia la inmanencia del poder mundano, también se da en instituciones supuestamente soberanas, distintas del monarca con ínfulas de absoluto, como son el Estado en cuanto entidad suprema del orden político y el pueblo, o la asamblea de sus representantes, como depositario de la soberanía en clave democrática. La desacralización del poder y la secularización de la soberanía aún no se han consumado del todo, y ello a pesar del «crepúsculo de la soberanía», como dice Pietro Marramao, en la época de la globalización[72]. La vieja idea de soberanía se nos convierte en trampa en la que nos enredamos. ¿Será posible una idea de

71. Cf. R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*, Katz, Buenos Aires, 2006.

72. Cf. P. Marramao, *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización* [2003], Katz, Buenos Aires, 2006, pp. 105 ss.

soberanía que sea políticamente fructífera? Condición para ello es avanzar hacia una *idea laica de soberanía*, tan necesaria para pensar el Estado como para pensar la realidad humana de quienes desde los marcos estatales, y aspirando a nuevos horizontes supraestatales, somos ciudadanas y ciudadanos en tanto que sujetos de derechos.

3.2. *Consumar la secularización: por una soberanía laica*

Cuando el Estado nacional empezó a fraguar en los albores de la modernidad, lo hizo trayendo para sí la noción de soberanía con que había pensado el orden político el mundo medieval. Para este, con su teocentrismo, el soberano era Dios, creador del universo y, desde su sabiduría y omnipotencia, legislador supremo para todos los asuntos humanos. Cualquier poder de este mundo era legítimo en tanto que «representante» de ese poder divino, con autoridad en virtud de haber sido bendecido como «por la gracia de Dios». La soberanía solo podía ser del único Dios y, en todo caso, ser ejercida en su nombre de tejas abajo.

El *Leviatán* de Hobbes, sin embargo, concebido, siendo artificio humano, como «Dios mortal», a pesar de esa mortalidad —con la que siempre cargará la soberanía en términos humanos, cual reverso de su supuesta potencia—, acaparará para sí la pretendida unicidad y absolutez que otrora solo poseía el soberano divino[73]. El Estado moderno nace con la soberanía como clave de bóveda de su arquitectura jurídico-política —su «alma artificial», según la construcción alegórica hobbesiana del monstruo que había de proteger vida y hacienda de los individuos—, dispuesto a ejercerla en régimen de monopolio y en modo monológico. El orden político de la modernidad incorpora la idea clásica de orden armónico y para ello *uno*, ahora gracias a la construcción del mismo con la soberanía inmanentizada —punto fuerte del análisis de la soberanía y su crisis por parte de Negri y Hardt[74]— de un Estado que «representa» a los ciudadanos —al principio, aún súbditos—, pero que se resiste a que la desacralización del poder llegue hasta el final con todas sus consecuencias. Ni siquiera ulteriormente, cuando la concreción de esa soberanía del Estado se desplace desde el monarca al pueblo —o a la asamblea de sus representantes parlamentarios en el seno del Estado que a su vez representa a todos—, el poder que se quiere democrático renunciará a cierta investidura de sacralidad, recurso para una autoridad que lleva consigo el miedo congénito de verse en precario.

73. CF. T. Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* [1651], FCE, México, 2000, Segunda Parte: «Del Estado», pp. 137 ss.

74. Cf. M. Hardt y A. Negri, *Imperio* [2000], Paidós, Barcelona, 2005.

Así, junto a la verdad del diagnóstico del siempre polémico Carl Schmitt[75], respecto a la secularización del concepto de soberanía que, incluso ya como asentado concepto de soberanía política, deja ver sus orígenes teológico-políticos, hay que poner el análisis radical del italiano Roberto Esposito para hacernos recordar las aporías que con dicha génesis arrastra de por vida la soberanía a la que se remiten el artificio del Estado y su posterior modulación democrática, con el telón de fondo de la subjetividad que a través de todo ello se afirma[76]. Si a eso se añadió el ambiguo papel de la nación en la escena política, se incrementaron los motivos para la mitificación de una soberanía solo a medias secularizada. La soberanía nacional se convirtió en emblema de las banderas enarboladas en todos los Estados, los cuales, además, en su afán de indivisa unidad quisieron edificarse como correspondientes a una y solo una nación. Bajo la soberanía nacional quedó encubierta la relación, muchas veces contradictoria, entre democracia y nacionalismo, respecto a la cual no se consolida lo suficiente la clarificación que sería necesaria por mucho que se pretenda disolver la soberanía en procedimientos democráticos, al modo en que lo propuso el jurista Hans Kelsen y a su modo lo ha tratado después el filósofo Jürgen Habermas[77]. Ni la democracia se reduce a procedimientos, ni lo nacional es susceptible de muchas rebajas en su densidad.

En sociedades de pluralidad compleja, en las que el Estado ha de renunciar a ser uninacional si se quiere viable, en las que la democracia ha de hacerse más participativa para que sea cabalmente representativa y en las que la nación no puede seguir presentándose bajo el lema de su «indisoluble unidad» —por más que sea dogma constitucionalmente «consagrado»—, es imprescindible relativizar y desmitificar la noción de soberanía política. Es tarea que no pueden eludir tampoco los nacionalismos que se definen como soberanistas, aspirando incluso a independencia. Después de todo, en Estados de suyo menguados de soberanía, sea porque en parte la han cedido a entidades supraestatales, sea porque de hecho en buena parte se la han «robado» bajo camuflajes diversos, lo que razonablemente toca es tomarse en serio los restos de soberanía disponibles para que en verdad la ejerzamos los ciudadanos como *sujetos políticos* capaces de actuar republicanamente como tales. Es la lúcida propuesta del constitucionalista Luigi Ferrajoli, quien al denunciar los «poderes salvajes» que acosan a la democracia, apunta a esa reconducción de la soberanía hacia una idea y una realización de la mis-

75. Cf. C. Schmitt, *Teología política* [1922], Trotta, Madrid, 2009.
76. Cf. R. Esposito, *Confines de lo político* [1993], Trotta, Madrid, 1996, pp. 75 ss.
77. Cf. J. Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* [1992], Trotta, Madrid, ^{6}2010, pp. 589 ss.

ma sin mitos[78] —aunque haya que reconocer el fondo mítico del que procede y que, de alguna forma, siempre le subyace como residuo en la memoria democrática—.

Necesitamos, pues, una soberanía laica, la que puede corresponder a esa *política profana* sobre la que desplegó sus argumentos Daniel Bensaïd en valiosa obra con ese título[79]. Y especialmente necesitamos esa soberanía, devuelta a la ciudadanía, si queremos resolver los interrogantes que se ciernen, por ejemplo, sobre Europa y muchos de sus Estados. Eso requiere esa transmutación de la idea de soberanía hacia una laicidad política que tenga presente que, sin esa laicización, no solo seguiremos trabados por una inservible concepción mítica de la soberanía, sino que quien de verdad se erige en nuestro mundo globalizado como soberano efectivo nos arrollará a todos, sin importarle si se va con sueños de independencia o se sigue con pesadillas de nación inconmovible. Aquel ufano Leviatán al que Hobbes extendió partida de nacimiento se ve hoy reducido a la impotencia ante la fuerza y empuje de Moloch, la divinidad hoy entronizada sobre los dominios del capitalismo global.

Sorprende la mayoritaria posición fideísta que en nuestras sociedades se mantiene respecto a la soberanía. Cualquiera puede asombrarse de cómo desde los Estados y sus respectivos gobiernos, así como desde los partidos de su espectro político o, en general, desde los representantes de sus élites, se reivindica con vehemencia la soberanía nacional. Pero eso que hasta puede verse como normal es lo que hoy resulta singularmente chocante[80]. ¿Qué soberanía pueden reivindicar aquellos que consienten en que estemos intervenidos? Hace falta, ante una mirada tan patológicamente desiderativa, una doble cura: de humildad y de realismo, como la que aplica el ya citado Ferrajoli en su obra *Derechos y garantías*[81].

Relativizar la noción de soberanía, desmitificándola, consumando respecto a ella la desacralización que quedó a medias, es lo que hay que hacer para encauzar una vida política muy distorsionada por visiones del Estado apoyadas en una idea insostenible de soberanía nacional. Es de ella de donde arranca ese doble quehacer perverso que muestra el análisis del *soberano demediado* en que se ha convertido el Estado en la actualidad: sometido a poderes económicos transnacionales —no soberano, por tanto— y crecido ante el propio pueblo al que se le roba una soberanía

78. Cf. L. Ferrajoli, *Poderes salvajes. La crisis de la democracia constitucional*, Trotta, Madrid, [2]2013.

79. Cf. D. Bensaïd, *Elogio de la política profana* [2009], Península, Barcelona, 2009.

80. Cf. W. Brown, *Estados amurallados, soberanía en declive* [2010], Herder, Barcelona, 2015.

81. Cf. L. Ferrajoli, *Derechos y garantías. La ley del más débil* [1994], Trotta, Madrid, [8]2016, pp. 125-175.

que, de suyo, habría de ejercerse en su nombre —un Estado impotente abusando de su soberanía residual aplastando a quien debía ser pueblo soberano—.

La usual concepción dogmática de soberanía no se sostiene, ni por el cuestionamiento al que la someten los hechos, ni tampoco desde un punto de vista teórico. No obstante, puede pensarse que prescindir totalmente del concepto de soberanía nos acarrearía problemas indeseables, pues todavía lo necesitamos para pensar el Estado. Aunque el Estado está sometido a fuertes tensiones —rebasado y en muchos casos reducido a la impotencia en el contexto de la actual globalización económica, pero también instrumentalizado para políticas de resurgimientos nacionalistas de tipo reactivo—, no es prescindible. Es esa necesidad respecto a él lo que hace que se mantenga el concepto de soberanía como pertinente *resto* jurídico-político, lo cual impone manejar esa soberanía sabiendo, como indica Rubert de Ventós en su libro *Nacionalismos*, que «ninguna soberanía tendrá todos los atributos de *la* soberanía». Puestos a mantener la idea de soberanía, procede pasarla por el filtro crítico que nos la devuelva desmitificada y secularizada. Quizá haya que acompañar a Bataille en su crítica a una soberanía que, deconstruida, es «nada»[82], y atender al Deleuze que plantea una revisión del concepto, vinculándola con la crítica a la noción de sujeto aneja a la idea de soberanía de la modernidad. Deleuze pergeña un concepto de soberanía en la perspectiva de la diferencia y no en la de la identidad con la que se han pensado el Estado como sujeto y el sujeto como miembro del Estado. Su propuesta es hacer frente al Estado y su soberanía agigantada minando, desde las diferencias constituyentes de la realidad, esa «forma-Estado»[83].

Consumar la secularización de la soberanía conlleva aceptar la parte de razón de Schmitt al afirmar que «todos los conceptos centrales de la teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados», más para alejarnos de su «teología política». Si esta sostiene la idea de soberanía como secularización de la soberanía divina transferida al monarca absoluto y luego al Estado —operación tematizada por Hobbes—, Schmitt se aferra a ese fondo de sacralidad en que basa la soberanía como poder total, no solo capaz de fundar el orden del Estado, sino de dejarlo en suspenso cuando arbitrariamente lo establezca el gobernante mediante un recurso exclusivo: «soberano es quien decide sobre el estado de excepción». Lo grave, según Benjamin en *Tesis de filosofía de la historia* (8), es que el juego trucado del poder soberano hace que la regla sea el «estado

82. Cf. G. Bataille, *Lo que entiendo por soberanía* [1976], Paidós, Barcelona, 1996.
83. Cf. G. Deleuze y F Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* [1980], Pre-Textos, Valencia, 2002, pp. 416 ss.

de excepción en el que vivimos», pues la ley es constantemente traicionada por el poder que la promulga[84]. Esa crítica a la «soberanía interna» del Estado anticipada por Benjamin es relanzada por Ferrajoli al poner de relieve las contradicciones con las que carga el concepto. En el Estado constitucional y democrático de derecho, el concepto de soberanía, como soberanía del Estado *hacia dentro*, pierde su razón de ser[85].

En lo que respecta a la «soberanía externa», la realidad actual de los Estados hace insostenible que se predique tal cual. Los tratados internacionales y la adhesión a las declaraciones de Naciones Unidas sobre Derechos Humanos que los Estados incorporan a sus constituciones implican un límite a la soberanía. Esta se mantiene como pertinente en tanto que el orden internacional sigue siendo un hobbesiano estado de naturaleza, solo mitigado por dichos tratados y la pertenencia a organizaciones supranacionales, respecto a las cuales, no obstante, se siguen conservando reservas de soberanía —que en la mayor parte de los casos apenas supone capacidad de ejercerla—. Con todo, es contradictoria con esa noción de *soberanía hacia fuera* un concepto de ciudadanía que remite a derechos de los individuos como sujetos políticos, lo cual implica obligaciones y responsabilidades de los Estados respecto a los ciudadanos que trascienden límites fronterizos y, por tanto, delimitaciones según categorías vinculadas al concepto de soberanía externa. Junto a eso, si queda como «resto» la *soberanía popular*, es —dice Ferrajoli— cual «homenaje al carácter democrático-representativo de los ordenamientos actuales», dado que estos dejaron atrás los ribetes absolutistas que acompañaron a la idea de soberanía. La desmitificación de dicha idea y, con ella, de lo nacional-estatal, es obligada para una política profana, contraria a sacrificar a los individuos, sea en el culto a Leviatán, sea en el altar de Moloch. Es necesario que el *homo politicus* del siglo XXI se piense y actúe como *sujeto soberano* que ejerce con los otros —en una nueva forma de *sujeción* en la que la responsabilidad da consistencia ética a la libertad— la *cosoberanía* no mitificada que desde la razón democrática cabe propugnar.

84. W. Benjamin, «Tesis de Filosofía de la Historia» [1939], en Íd., *Discursos interrumpidos* I, cit., p. 182.

85. Cf. L. Ferrajoli, *Derechos y garantías*, cit., pp. 138-139.

7

HOMO HOMINI LUPUS. LO NEGATIVO (Y SU ENCUBRIMIENTO) EN LA REALIDAD HUMANA

1. LO IN-HUMANO QUE DES-HUMANIZA

1.1. *Las raíces del mal y las violencias de nuestro mundo*

Es propio de la condición humana poder hacer el mal. La capacidad para ello es específica del hombre. Al no ser un «animal fijado» —así lo destacaba Nietzsche—, el ser humano puede tomar distintos cursos de acción, dada su no-determinación, su libertad. Y entre esas posibilidades de ir por unos derroteros u otros, puede adentrarse, y así lo hace en muchas ocasiones, por aquellos que conducen a la erosión o a la destrucción de la «humanidad» que le es propia, ya en los demás, ya en sí mismo. Los caminos de la *des-humanización* que el hombre puede recorrer son las vías negativas que le hacen desembocar en lo *in-humano*. Adentrarse por ellas es tan humanamente posible que es —diciéndolo con Nietzsche— «demasiado humano»: es el exceso de lo que el mal supone. Ahí está como amenazadora posibilidad que puede ser elegida. Por ello, para *pensar lo humano* radicalmente, conviene partir del lema que propuso, dándole la vuelta a la conocida sentencia de Terencio, André Glucksman: «Nada inhumano me es ajeno»[1].

No estamos predeterminados para el bien; tampoco para el mal. La *naturaleza humana*, desde su contradicción existencial, no está esencialmente decantada a lo negativo, como se pensó desde antropologías deudoras de un pesimismo ontológico congénito. Tampoco el ser humano ha de verse escindido entre dos polos contrarios, verificando el más acentuado dualismo, investido de valoraciones éticas, cual si se desga-

1. Cf. A. Glucksmann, *El undécimo mandamiento. ¿Es posible ser moral?* [1991], Península, Barcelona, 1993.

rrara entre un *principio del bien* y un *principio del mal*. Tal visión, que en la Antigüedad tuvo notable difusión de la mano de religiones que en el mundo helenístico, por ejemplo, lograron fuerte presencia, es la que adquirió relieve con los planteamientos gnósticos, que corren a favor de la irresponsabilidad del hombre. El dualismo no solo se presenta en sus versiones extremas, sino también en esas más mitigadas en las que lo humanamente positivo se pone del lado del *espíritu* y lo negativo, del lado de la materia, concretada en el *cuerpo* como lastre del espíritu. El platonismo arrastra una visión ontológica sesgada por una distorsión de ese tipo. A Nietzsche no se le escapó ese fondo de la cuestión.

El mal es producto humano. Como muestran muy diversos relatos míticos, el «paraíso» quedó atrás y la humanidad empezó su andadura a partir de la expulsión del mismo[2]. Una adecuada hermenéutica del lenguaje de los mitos, atendiendo a la riqueza de la simbólica de mal —como Ricoeur subrayando la labilidad humana en relación al mal[3]—, hace posible recoger la experiencia que late en relatos míticos que abordan lo negativo en la existencia humana.

Frente a las visiones dualistas, que en definitiva ofrecen vías de escape respecto a la propia negatividad, una concepción antropológica de cuño dialéctico permite pensar lo negativo de lo que el ser humano es capaz como perversión de lo positivo que puede realizar. La potencia del hombre para el mal se despliega desde su misma potencia para el bien, en tanto esta resulta vuelta por el hombre en dirección contraria a lo que habría de ser su despliegue en clave de *humanización*. Con resonancias nietzscheanas diríamos que la *voluntad de poder* que las capacidades implican se vuelve contra el hombre con efectiva intención de dominio, generando el mal desde ella como «abuso de poder», como bien dice Josep Ramoneda[4].

Sin consagrar ninguna visión antropológica que suponga un optimismo ontológico respecto a lo humano tan infundado como excesivo —acusación que recae sobre la visión de Rousseau de la naturaleza humana en cuanto previa a sus derivas bajo la presión de las instituciones—, podemos considerar con Fromm —por ejemplo, en *El corazón del hombre*— que la *potencia para el bien*, dada desde las capacidades que ponemos en juego individual y colectivamente, es «primaria», mientras que la *potencia para el mal* es «secundaria»: esta se activa como perversión de aquella, de forma que lo negativo se genera parasitando las posibilidades positivas[5]. De la misma manera que el lenguaje como ca-

2. Cf. R. Safranski, *El mal o El drama de la libertad* [1997], Tusquets, Barcelona, 2000.

3. Cf. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* [1960], Trotta, Madrid, ²2011, pp. 109 ss.

4. J. Ramoneda, *Contra la indiferencia*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2010, p. 84.

5. Cf. E. Fromm, *El corazón del hombre. Su potencia para el bien y para el mal* [1964], FCE, México, 1966.

pacidad para la comunicación está «diseñado» para la verdad y, sin embargo, puede verse «traicionado» cuando la voluntad de engaño se sirve de él para la mentira, las capacidades humanas en general pueden sufrir ese desvío de su orientación «primaria» a una maléfica ejecución «secundaria». Una concepción antropológica existencial-dialéctica llega a las raíces de lo negativo en la realidad humana, subrayando cómo lo trágico de la condición humana en la que el mal siempre amenaza arraiga en la ambigüedad que nace de la propia contradicción que nos es constituyente y de la ambivalencia de las capacidades que nos son constitutivas.

Esta visión del origen humano del mal, en la que Ricoeur abunda con sus reflexiones sobre la disposición del hombre a deslizarse hacia lo negativo hasta verse consumando el mal que puede llegar a realizar, engarza con la concepción kantiana del «mal radical». Secularizando la figura cristiana del *pecado original*, expresiva de la raíz de la tendencia al mal que el hombre lleva dentro de sí, que se manifestará según la incube en su vida, Kant presenta el *mal radical* como «la propensión natural al mal», propensión de la que en sus consecuencias, resultado de sus acciones, el hombre es culpable, pero que es «radical» en cuanto que es innata a la naturaleza humana como tendencia posible[6]. Para Kant, tal propensión *radical* es inextirpable.

El «tronco retorcido de la humanidad» —imagen de Kant, retomada con énfasis por Isaiah Berlin[7]— no tiene posibilidad de enderezarse, como se acusa en la «insociable sociabilidad» del hombre. Pero ha de procurarse que crezca de la mejor manera posible, orientando su crecimiento hacia la moralidad y sirviéndose de las apoyaturas en una legalidad moralmente orientada que con su legítima coerción hacia el deber, induzca a que el sujeto moral, desde su libertad, asuma el actuar por deber desde su propia conciencia autónoma. La legalidad es para Kant apoyo necesario de cara a la maduración moral del individuo y la moralización de la vida social poniendo freno a la potencia para el mal que en la sociedad encuentra campo para su despliegue. El pensamiento kantiano combina su deontologismo moral con una visión de las relaciones sociales marcadamente hobbesiana, verificando que la propensión al mal de la naturaleza humana encuentra un amplio elenco de posibilidades que efectivamente se realizan dando lugar a la densa negatividad que marca a las sociedades humanas —provocando que la naturaleza, a través de su «designio», que no es sino secularizado trasunto de la idea teológica de *Providencia*, tenga un largo recorrido que hacer, aun como «progreso in-

6. Cf. I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* [1793], Alianza, Madrid, 2009, pp. 51 ss.

7. Cf. I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad* [1959], Península, Barcelona, 1998.

definido hacia lo mejor», para civilizar una humanidad que está lejos de la exigencia moral que la dignifica—[8].

Hobbes, que condensa en la expresión *homo homini lupus* su visión de la humanidad, parte de que los humanos estamos, desde nuestra condición natural, en situación de «guerra de todos contra todos»[9]. Esta consideración antropológica está a la base de su pensamiento político, esto es, de su teorización del absolutismo avanzando con ella un planteamiento *protoliberal* que legitima el poder soberano del monarca en el pacto entre los individuos, que le transfieren sus derechos para que vele por sus vidas y propiedades. El poder así justificado es lo que para el autor del *Leviatán* puede poner freno a la violencia del «estado de naturaleza», en el cual la pasión de la codicia lleva a esa guerra que evidencia que «el hombre es lobo para el hombre».

La violencia con la que podemos identificar el mal que los humanos podemos realizar se presenta en múltiples formas. Como indica Slavoj Žižek, con el telón de fondo de una *violencia sistémica*, «ultraobjetiva», que es la que el (des)orden del mundo genera para que sociedades e individuos se acoplen a esa realidad bajo coacción, a la que se añade la *violencia simbólica* que desde el lenguaje refuerza a aquella, tenemos la *violencia subjetiva* que los individuos desencadenan. Esta puede llegar a esa «violencia ultrasubjetiva» que no deja de ser manifestación de la pulsión de muerte contra la vida. Es en el terrorismo donde encontramos lo más brutal de esta violencia que golpea nuestras sociedades y siega la vida de los individuos[10]. Afrontar esta violencia «ultrasubjetiva» requiere estrategia adecuada para, desde la memoria del horror, acertar en el análisis a fin de evitar todo error[11].

Como muchos analistas subrayan, hay que tener en cuenta la doble perspectiva que confluye sobre los hechos que padecemos: lo que sufrimos los ciudadanos como terrorismo es, para los asesinos, acción de una guerra explícitamente declarada por quienes planifican y ejecutan esos atentados de una crueldad inusitada. El terrorismo yihadista, por ejemplo, es *terrorismo global* —espectacularizado— llevado a cabo por quienes subjetivamente no solo pueden considerarse héroes de sus (injustificables) causas, sino por quienes además están dispuestos a ser mártires ante su comunidad. La idea de inmortalidad parece desplegar una terrorífica maldición.

8. Cf. I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* [1784], Tecnos, Madrid, 1987, pp. 22-23 (Noveno principio).

9. Cf. T. Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* [1651], FCE, México, 2006, p. 104.

10. Cf. S. Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* [2008], Paidós, Barcelona, 2009, pp. 9 ss.

11. Sobre tal cuestión, cf. M. Walzer, *Pensar políticamente* [2007], Paidós, Barcelona, 2010, pp. 407 ss.

No es menor, además, la confusión generada por quienes decretan una guerra desde un Estado que, en verdad, no lo es, por más que sea organización que tenga estructuras de poder, sobre todo militar, las cuales dejan caer todo su peso como dominio sobre propios y ajenos. Ni siquiera se trata en el caso del mal llamado *Estado islámico* de un Estado fallido, o de un Estado previamente existente colonizado por grupos fundamentalistas con sus correspondientes brazos armados. Es organización *paraestatal* que protagoniza el belicismo de las denominadas «guerras asimétricas», o incluso «guerras híbridas» trasladadas fuera de su ámbito por quienes operan como «enemigo invisible»[12]. Son, en definitiva, *guerras espectrales*, que no son menos crueles y reales que la guerra tradicional; todo lo contrario. Al afrontarlas hay que tener en cuenta esa condición para adoptar estrategias de seguridad propias de Estados democráticos de derecho que quieren defenderse sin dejar de serlo.

Si puede entenderse el Estado como estructura política para hacer frente al mal que es la violencia, ya generada desde dentro, ya soportada desde fuera de la sociedad misma, es de capital importancia ir a las raíces del mismo para al menos frenarlo. Precisamente la violencia terrorista reclama especiales dosis de lucidez y es la que podemos ganar si situamos el odio como uno de los factores que conducen a ella. En cuanto al odio como causa que mueve al terror, puede servir de referencia, salvando las distancias, el análisis de Hannah Arendt sobre la «banalidad del mal» al asistir al juicio de Albert Eichmann, el criminal nazi llevado ante la Justicia en Jerusalén[13]. Arendt levantó acta de la capacidad para el mal de uno de los mayores criminales de la historia, la cual, sin embargo, no fue incubada en una personalidad en principio especialmente violenta, sino que el protagonista de enormes monstruosidades a la hora de aplicar la terrible «Solución Final» decretada por Hitler para los judíos era un «hombre normal». No es banal, sino todo lo contrario, el mal causado, sino que banales son los caminos por los que muchos llegaron a la posición desde la que causaron los estragos de un mal brutal —amparado bajo la «obediencia debida»—. Ahora, de manera análoga a como la autora de *Los orígenes del totalitarismo* descubrió la *banalidad del mal* tras la barbarie nazi, aparece la *marginalidad del odio* como elemento causante de la deriva que a determinados individuos lleva a sumarse a la dinámica criminal de nuevas formas de terrorismo. Entender eso es fundamental para acabar, con los recursos del Estado democrático de derecho, con la violencia que liquida

12. Cf. M. Kaldor, *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global* [1999 y 2001], Tusquets, Barcelona, 2001; H. Münkler, *Viejas y nuevas guerras. Asimetría y privatización de la violencia* [2002], Siglo XXI, Madrid, 2005.; H. Welzer, *Guerras climáticas. Por qué mataremos (y nos matarán) en el siglo XXI* [2008], Katz, Buenos Aires, 2010.

13. Cf. H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén* [1963], Lumen, Barcelona, 1999, especialmente «Postscriptum».

miles de vidas a la vez que ataca, con pretensiones de destrucción simbólica, significativos lugares e instituciones de nuestras sociedades.

No hay que perder de vista, siguiendo a Étienne Balibar, que dicha violencia tiene un marcado carácter reactivo frente a lo que llama «violencia ultraobjetiva» de un sistema-mundo capitalista —diríamos con Wallerstein— que a inmensas mayorías deja fuera, en una posición de *ausencia de mundo* en la que se reubican nihilistamente, a la vez que suelen buscar cobertura de sentido en un fundamentalismo religioso que les sirva de aglutinante identitario frente a Occidente. En relación a este se acumula un odio colectivo marcado por la frustración de una modernidad prometida y luego traicionada hasta en las formas más elementales de modernización. En tal cultura del odio se incuba la «violencia ultrasubjetiva» que ponen en juego individuos que hacen de la violencia el eje para afirmarse a sí mismos. Fue Erich Fromm, en su *Anatomía de la destructividad humana*, quien se adentró en esa agresividad exclusiva del hombre, destructiva hacia los demás y hacia sí mismo por la potencia movilizadora de violencia que tienen pasiones activadas desde registros simbólicos propios de la condición humana. La violencia se nutre del *sinsentido*: en los comportamientos destructivos se pretende dar perversamente sentido a una vida que ya no lo tiene[14]. Es afirmación de la *deshumanización* hasta lo *inhumano* cuando se ha perdido el camino hacia la *humanización*.

El resentimiento es muy poderosa incubadora de odio, incluso para asumir un mal que actúa contra el propio sujeto que lo provoca. Fue el descubrimiento freudiano que Žižek trae a colación para explicar precisamente ciertas pautas de la violencia del terrorismo yihadista, cuyos protagonistas vemos actuar contra sus propios intereses, incluso hasta el punto del suicidio. Pudiera pensarse que tales individuos, empapados de espíritu martirial, se ofrecen en contradictorio sacrificio al morir matando. Es la (i)lógica de la *guerra santa* —insostenible como concepto, pero así entendida— la que lleva a tal desmesura donde la razón se pierde. Mas es esa locura la que les hace actuar con ventaja en sociedades postheroicas, en las que su secularidad, como recuerda el sociólogo Zygmunt Bauman, tampoco admite mártires[15].

1.2. *El «mal radical» y el fracaso de sus antídotos. Mimetismo y violencia*

Los hechos nos obligan a asumir que la violencia y, en el extremo, la práctica del terror forma parte de las realidades humanas, ciertamente

14. Cf. E. Fromm, *Anatomía de la destructividad humana* [1973], Siglo XXI, Madrid, 1980.

15. Cf. Z. Bauman, *Vida líquida* [2005], Paidós, Barcelona, 2006, pp. 57 ss.

por su lado más negativo. Por ser humanos, nuestra especie, aún a estas alturas de la historia, puede dar lugar a una deshumanización como la que se muestra en las criminales acciones del terrorismo. Estas también constituyen ese tipo de hechos a los que hemos de enfrentarnos para orientar la vida humana hacia senderos de humanización, sabiendo, no obstante, que la «senda del mal» siempre está ahí, abierta[16].

En nuestras sociedades tenemos que hacer frente a un terrorismo que no solo atenta contra la vida de las personas y quiebra la convivencia democrática, sino que se nos presenta con una fuerza desestabilizadora que impacta en el mismo orden simbólico desde el que pensamos lo humano. Dado el racionalismo cultural de nuestra tradición occidental —mencionemos a Weber— no es de extrañar que le resulta difícil penetrar en el porqué de un terrorismo brutal que deja atrás otras formas de terrorismo que en el pasado hubo que combatir.

Con la secuencia de atentados masivos que dibujan un trágico mapa de ciudades ensangrentadas por las miles de vidas sacrificadas en el altar de la barbarie terrorista nos encontramos interrogantes que obligan a profundizar en la cuestión de la violencia como problemática crucial de nuestras sociedades, a través de la cual afloran factores que se hallan en hondos registros de nuestras culturas. Como evidencian los casos de ataques llevados a cabo por individuos aislados, aparte de que organizaciones terroristas los reivindiquen como propios, los factores que intervienen para que tales hechos tengan lugar son reveladores no solo de lo que opera como causas inmediatas, sino de lo que manifiestan como mecanismos profundos de carácter sociopsicológico y, en definitiva, cultural para que tales individuos acaben protagonizando una violencia brutal. Es imprescindible tener presente el telón de fondo sobre el que se inscriben unas pautas de violencia extrema que para ser explicada exige no pasar por alto causas históricas y factores estructurales que pesan sobre el origen y los modos de actuar del terrorismo, sea, por ejemplo, del DAESH, como de Al Qaeda u otras organizaciones del llamado terrorismo islámico —denominación desacertada por cuanto induce en el imaginario colectivo la injusta asimilación de terror e islam—. A nadie se le escapa que tal terrorismo cuenta con un componente reactivo no ajeno, sino todo lo contrario, a hechos recientes como la guerra de Irak o el sangriento conflicto sirio, así como con un trasfondo en el que se dibuja con los peores rasgos la confrontación entre Occidente y el mundo islámico.

Si el resentimiento acumulado desde pasadas historias coloniales no deja de avivar el fuego del odio, lo cual no justifica nada, pero es factor explicativo que no debe desecharse, lo nuevo es cómo ese odio encuen-

16. Cf. R. del Águila, *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Taurus, Madrid, 2000.

tra caldo de cultivo en la marginalidad o en la discriminación que sufren —basta que sea subjetivamente así sentida— muchos individuos. Estos son reclutados para lo que se les presenta como guerra *santa*, de manera que implicándose en ella dotan perversamente de sentido a unas vidas que, como ya advirtió Fromm, dejaron de tenerlo. Así pues, junto a los factores estructurales hay otros que tienen que ver con motivaciones que llevan a un individuo a reconfigurar su identidad sumándose a una «comunidad» que ofrece seguridad por más que sea al terrible precio de prestarse a una violencia demencial. Sus identidades, como fue recogido por Amin Maalouf, se convierten en «identidades asesinas»[17].

Especialmente relevantes para explicar conductas como la de quienes acaban sumándose a organizaciones terroristas son los mecanismos miméticos, que operan con enorme eficacia en esos casos. Conviene recordar, siguiendo a René Girard, que el mimetismo no solo está a la raíz de nuestros comportamientos, sino en el origen de instituciones culturales, desarrolladas sobre la base de prácticas rituales muy remotas, pero que subyacen en sus estratos más profundos[18]. Si el mimetismo operante en los antiguos rituales implicaba procesos para «domesticar» la violencia presente en los grupos humanos, cambiando el sentido de incluso asesinatos originarios para llevar su ritualización hacia la contención de las venganzas de sangre, nos encontramos ahora con conductas miméticas que funcionan en sentido contrario: el mimetismo activa una violencia extrema, reforzada por el amparo que desde la colectividad vengadora recibe el individuo que ejecuta la acción violenta. Hay que tener en cuenta, además, que es muy potente la diabólica atracción del mimetismo en torno a una violencia que retorna bajo signos sacrificiales[19]: una ritualizada matanza de víctimas inocentes y la subjetiva redención de quien siendo criminal vive su destino como martirio redentor. No es fácil contrarrestar tal seducción mimética, pero ahí está el reto de una lucha contra el terrorismo que se enfrenta a una problemática con raíces psíquicas de difícil acceso.

Pasando de la teorización antropológica de Girard a la reflexión filosófica de Giorgio Agamben encontramos un nuevo filón de ideas que, justo al hilo de la lógica sacrificial que impregna muchas de las conductas violentas, nos aportan nuevas claves para su explicación y, a través de ella, para la comprensión de la realidad humana. El análisis que hace Agamben del *homo sacer*, de manera análoga a como lo hace Girard sobre la pista del deseo conducente a la mímesis como matriz conductual de comportamientos violentos, nos lleva a la consideración que se

17. Cf. A. Maalouf, *Identidades asesinas* [1998], Alianza, Madrid, 1999.
18. Cf. R. Girard, *La violencia y lo sagrado* [1972], Anagrama, Barcelona, 1998.
19. Cf. Íd, *Veo a Satán caer como el relámpago* [1999], Anagrama, Barcelona, 2002.

hace de determinados individuos, por extensión de determinados grupos sociales, como humanos sobre los que recae un trato *de excepción*. Este, si, por un lado, los lleva a que sean en algún sentido sacrificados —desde matados hasta excluidos—, por otro, los considera a la vez intocables, verificando con ello que son ubicados en la frontera entre el nosotros de la sociedad y los otros de fuera, en el límite entre la ley y la suspensión de la ley, en la arista entre la vida y la muerte[20]. Sobre quienes son considerados *homo sacer* recae la violencia ritualizada socialmente inducida y ejecutada, y ahí quedan, en el fondo de la vida social y sus instituciones políticas, los posos de ese fondo de violencia que, como el «estado de naturaleza» de Hobbes, pueden aflorar en cualquier momento y afectar a la convivencia social.

2. CULTURA, DOMINIO Y ALIENACIÓN

2.1. *La «falsa conciencia» y el encubrimiento ideológico. Herencia crítica de Marx, Nietzsche y Freud*

El mal presente en las realidades humanas, especialmente condensado en la violencia destructora de la convivencialidad, pone en cuestión las pretensiones de *sentido* que el ser humano alberga respecto a su propia existencia. ¿Qué *sentido* pueden tener las biografías individuales o la trayectoria colectiva que llamamos historia, cuando sobre ellas pesa tanta negatividad? Cuestión tan crucial la viene abordando la humanidad desde que emergió su autoconciencia. De suyo, en el lenguaje simbólico de los mitos, a la vez que se afronta de múltiples maneras lo que el mal supone para la existencia humana, también se elaboran las respuestas «narrativas» a los interrogantes sobre el *sentido*. Así, en las mitologías encontramos que sus relatos apuntan a la reconciliación en las relaciones entre los humanos, como a la armonía en la relación entre estos y la naturaleza, y desde esa vida reconciliada, a la plenitud que se gana gracias a alguna forma de *salvación*. Sin embargo, tal respuesta en clave simbólica, que da que pensar —y de cuyo punto de vista no podemos prescindir en la reflexión filosófica, como Adorno subraya[21]—, no la podemos traspasar al ámbito de la razón crítico-discursiva. A lo más, reconociendo la inmanejabilidad del *punto de vista de la redención* por parte de la filosofía, esta puede *postular* en alguna forma el *sentido* vis-

20. Cf. G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* [1995], Pre-Textos, Valencia, 2003.

21. Cf. Th. W. Adorno, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada* [1951], Taurus, Madrid, 1987, p. 250 (par. 153).

lumbrado, pero como apuesta moral sin garantía de logro, pues nada de eso está permitido desde la finitud de la razón, la contingencia de nuestra realidad y la dimensión trágica de nuestra existencia. A la densidad de lo negativo en nuestras historias se añade el cuestionamiento radical de todo sentido que es la muerte, la cual, cuando es muerte por asesinato de víctimas inocentes, con la irreparable injusticia que ello supone, aún choca más con toda pretensión de *sentido*.

Si el *sinsentido* agudizado por las violencias de nuestro mundo, que verifica el dicho hegeliano de que la historia es un matadero o su consideración de que en ella las páginas de felicidad son páginas en blanco, pone en jaque la decisiva función de las tradiciones culturales, que es ofrecer respuestas de *sentido* a la problemática existencia del ser humano, encontramos además que la negatividad que corroe toda pretensión de *sentido* se presenta igualmente de múltiples formas. En las todas las culturas se da una gran ambigüedad en sus estructuras y procesos, entreverándose tendencias positivas hacia una mayor *humanización* y tendencias negativas de *deshumanización*. Tal mezcolanza, con avances y retrocesos, pone de relieve la contradicción en la que se desenvuelve la realidad humana, siendo la historia y la cultura campos de progresiva emancipación sin dejar de ser terreno para formas de *alienación* en las que el ser humano se ve distorsionado hasta ser *otro* del que puede y debiera ser.

Hablar de *alienación* es hablar de la cara negativa de los procesos en los que estamos inmersos tanto en la vida personal como en las dinámicas sociales. La vida *alienada* es realidad fáctica del ser humano, con el déficit acumulado en cuanto a la propia *humanidad*. Si de hecho el hombre es otro distinto del que podía y debía ser —hablar de *alienación* implica un punto de vista normativo sobre lo humano—, el estar alienado es realidad de *deshumanización*. De ahí el *extrañamiento* que implica y la *cosificación* en la que se precipita —términos que se han entendido desde Hegel y Marx como sinónimos de *alienación*—, fenómenos que con su negatividad se dan en múltiples vertientes de la realidad humana[22]. Con ello se verifica que la *deshumanización* es posibilidad del hombre, lo cual conlleva que sus necesidades se vean distorsionadas y sus capacidades, pervertidas. Al entrar por derroteros de negatividad, el ser humano queda mutilado, fragmentado, desarrollado en una *unidimensionalidad* frustrante[23].

Las situaciones de *alienación* no se reducen a ser un fenómeno subjetivo, sino que dependen de causas objetivas que la inducen, implicando

22. Cf. J. Israel, *Teoría de la alienación* [1968], Península, Barcelona, 1977; también G. Guijarro, *La concepción del hombre en Marx*, Sígueme, Salamanca, 1975, pp. 167 ss.
23. Cf. H. Marcuse, *El hombre unidimensional* [1954], Ariel, Barcelona, 1984.

procesos a través de los cuales se genera y se consolida como fenómeno social. Así ocurre en instituciones y realizaciones resultantes de la acción humana y de la «cultura como praxis»[24], en su vertiente negativa. En sus dinámicas, esos productos del hombre escapan a su control y se vuelven contra él para causar opresión, represión, servidumbre. La *alienación*, patología del *humanizarse*, se levanta desde un fondo de «patología de la normalidad»[25]. Son procesos que afectan a la razón y a sus diferentes formas de ejercicio, redundando en ceguera respecto a los fenómenos de *alienación*[26].

Siguiendo la estela de Feuerbach y su crítica de la religión como causa de la alienación que bloquea la emancipación humana, por cuanto el extrañamiento de la conciencia religiosa acarrea actitudes de sometimiento que desde la fe en Dios descolocan al hombre de la posición que su dignidad reclama, Marx retoma el testigo para profundizar y extender ese análisis, pasando de «la crítica del cielo a la crítica de la tierra». Superando las causas de la alienación, que llegan hasta las relaciones económicas donde el hombre se juega sus condiciones materiales de vida, puede avanzarse hacia una vida emancipada. Las aportaciones de Marx al respecto son inseparables de su *crítica de las ideologías*.

Marx acomete la crítica de las ideologías como indispensable para la emancipación. El objetivo es desmontar los discursos ideológicos que, como discursos esgrimidos por las clases dominantes, mantienen en los dominados la situación de «falsa conciencia» que les bloquea para el acceso crítico a su situación en la realidad social. En la «falsa conciencia» se expresa la alienación de quienes, enajenados de sí mismos, son incapaces de las acciones necesarias para salir de la dominación a que se hallan sometidos. Sin salir de esa «falsa conciencia» no hay posibilidad de praxis (revolucionaria), pues la alienación alienta el sometimiento y el conformismo. Por eso la crítica de las ideologías es necesaria, partiendo de que las ideologías, bajo las aparentes pretensiones de explicar la realidad y ofrecer una visión integradora de la misma —concepto positivo de ideología—, lo que hacen es encubrir, legitimar y justificar el orden establecido —concepto negativo de ideología puesto en boga por Marx—.

Vistas desde Marx, las ideologías representan el intento, socioeconómicamente condicionado y por eso distorsionado, de reconstituir la unidad del saber y de contribuir a la recomposición de la unidad social,

24. Cf. Z. Bauman, *La cultura como praxis* [1999], Paidós, Barcelona, 2002.

25. Cf. E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* [1955], FCE, Madrid, 1978, pp. 18 ss.

26. Cf. A. Honneth, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica* [2007], Katz, Buenos Aires, 2009, especialmente pp. 27 ss. y 65 ss.

legitimando el orden dado a la vez que se encubren las escisiones sociales —fenómeno que se agudiza en la sociedad de clases del capitalismo—. Los apremios legitimatorios del sistema son el motor sociopolítico de las ideologías, así como la necesidad de un conjunto articulado de ideas —cosmovisión— es el motor sociognoseológico; los intereses de clase que quedan detrás, cual lo latente no manifiesto, son su motor socioantropológico. Para Marx lo ideológico no se confina a un campo acotado ni se define por una «esencia», sino que es algo funcional: es ideológico todo lo que pasa a desempeñar esas funciones de encubrimiento y justificación —interesada y falaz— del orden establecido. Y los mecanismos ideológicos para ello tanto pueden operar en la filosofía —incluso en la que se supone crítica, como Marx denunció en *La ideología alemana*[27]— como en el derecho, en la religión como en la economía.

Cuando Marx emprende la crítica de las ideologías como tarea para la filosofía misma tras la muerte de Hegel, se inscribe en una tradición crítica que viene de atrás. Al pensamiento de la modernidad le caracteriza la radicalización de la crítica a partir de Descartes, con *la estrategia de la sospecha* que él puso en marcha. Algunos hitos son especialmente importantes, como el que supone Kant, volviendo la crítica hacia la razón misma para el autoesclarecimiento de sus condiciones de posibilidad —y sus límites—. La deuda de Marx con Kant es notoria[28], como es la que tiene con Rousseau, en quien el pensamiento ilustrado se hace crítico con la Ilustración. Igualmente, es clara la deuda con Hegel, con llevar la conciencia histórica a concepto y con su método dialéctico, por más que Marx criticara su idealismo.

Fue Feuerbach, como cabeza más visible de la izquierda hegeliana, quien resultó de especial relevancia en la consolidación de la estrategia crítico-explicativa frente a las ideologías. Asumiendo la herencia hegeliana de manera que la ambigüedad del idealismo absoluto quedara eliminada, decantándola hacia el *ateísmo humanista*, Feuerbach puso en marcha con su metodología crítico-genética y transformativa respecto a la religión un proceder que proporciona la plantilla con la que se llevará a cabo la crítica de las ideologías por los «maestros de la sospecha». Estos no dejarán de tener la religión y su tematización teológica como referencia en cuanto a la «ilusión» de una conciencia alienada y de «inversión» de la realidad por una «falsa conciencia», que toma lo ilusorio como falso consuelo —«opio del pueblo» (Bauer y Marx) o «narcótico» y neurosis colectiva (Freud)—. La *reducción antropológica de la teología*, a la vez que saca a la luz el «secreto» antropológico que encierra la teología —lo cual resuena en el «fetichismo de la mercancía y su secre-

27. Cf. K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana* [1932], Akal, Madrid, 2014.
28. Cf. O. Negt, *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas* [2003], Trotta, Madrid, 2004.

to» en *El Capital*[29]—, nos ofrece una clave del proceso de radicalización de la crítica que desde Descartes desemboca en el autor de *La esencia del cristianismo* dejando ver la lógica ateística que ha ido hilvanando, incluso bajo planteamientos teístas, la *metafísica de la subjetividad* en marco onto-teo-lógico.

La crítica de las ideologías, en todas sus variantes, presenta la tensión entre «razón situada» —en un contexto social, en una cultura dada— y pretensiones universalistas de la razón, la cual es tensión que aflora siempre que aparece la cuestión acerca de si no es *ideológica* la crítica de las ideologías. ¿Desde dónde se hace? ¿Con qué credenciales? La crítica se lleva a cabo, aun con sus contradicciones, con la vista puesta en el ideal emancipatorio de una humanidad en condiciones de justicia que posibiliten su autorrealización; bajo esa perspectiva procede a una tarea de desenmascaramiento que saca a la luz la índole opresora, represora o humanamente castradora de la cultura para hacer valer exigencias emancipadoras a partir de la crítica misma.

Marx activa un nuevo modo de crítica de las ideologías desde bases histórico-materialistas, a partir de las cuales construye una *teoría crítica de la sociedad*. Su enfoque conlleva la temática de la *alienación o enajenación*, presente en las diferentes dimensiones de su pensamiento: *a*) *dimensión teórico-científica*, con su análisis *histórico-materialista* de la dinámica social; *b*) *dimensión filosófico-antropológica*, en la que la realidad humana se aborda desde la *teoría de la alienación*, que trata desde criterios normativos a la facticidad del hombre incidiendo en lo que de negativo conlleva; y *c*) *dimensión ético-utópica*, que marca su filosofía de la historia, incluida la visión del socialismo. La articulación de estas tres dimensiones la lleva a cabo Marx, con distintos acentos según etapas, desde su pensar dialéctico[30].

El materialismo histórico de Marx se configura como *teoría crítica de la sociedad* —retomada en clave materialista la dialéctica de Hegel, no es el caso que en Marx encontremos, por una parte, un materialismo dialéctico como ontología en relación a la naturaleza y, por otra, el materialismo histórico como materialismo de segundo nivel, sino que, como muestra Alfred Schmidt[31], es el materialismo histórico el que es dialéctico, y ya va con él la relación cultura-naturaleza en la que la subjetividad está involucrada—. La pretensión es explicar la dinámica de la to-

29. Cf. K. Marx, *El Capital. Crítica de la economía política* I [1867], FCE, México, 1975, pp. 36 ss.

30. Sobre la crítica de las ideologías en Marx, así como en Nietzsche y Freud, cf. J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, ^{2}2000, especialmente pp. 74 ss.

31. Cf. A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx* [1962], Siglo XXI, Madrid, 1977.

talidad social, reconstruyendo la trayectoria histórica de una formación social, atendiendo al proceso social desde las *condiciones materiales* dadas, en las que pesa sobremanera el desarrollo de las fuerzas productivas en un modo de producción. El condicionamiento de la *infraestructura económica* de la sociedad respecto de la *supraestructura* (instituciones, ideologías…) es clave explicativa (no exclusiva ni determinista) de la dinámica de la realidad social, lo que Marx sintetiza en la fórmula: «No es la conciencia del hombre lo que determina el ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia»[32].

El materialismo histórico construye una *teoría de la sociedad* poniendo en juego a la vez una *teoría antropológica de la historia*. Su presupuesto antropológico fundamental es la consideración del ser humano como *ser de la praxis*, dada su capacidad para una «actividad libre y consciente» a la vez que urgido por la necesidad de satisfacer insoslayables necesidades. Marx enfatiza que el ser humano es el *hacedor de su historia*, así como que *se hace él mismo a lo largo de la historia que hace* («antropogénesis»), en todo caso *condicionado por la historia* que previamente ha ido haciendo. Para que el hombre sea de verdad protagonista de la historia —saliendo de la «prehistoria» para entrar en la «historia» propiamente dicha—, ha de dejar atrás la vida enajenada y tomar las riendas como sujeto emancipado.

Desde la óptica de Marx, que especialmente focaliza su búsqueda a partir de la situación de la clase obrera en la sociedad capitalista, la raíz de la alienación está en el trabajo mismo, dadas las condiciones de *explotación* en que se realiza —encubiertas ideológicamente bajo el capitalismo, por ejemplo, bajo la ficción jurídico-legal de un contrato entre iguales—. Esa *alienación económica* tiene lugar en diferentes niveles —alienación del trabajo, del producto, del trabajador mismo, alienación respecto del otro en unas relaciones humanas «cosificadas» y también alienación respecto de la naturaleza[33]— y a través de ellos se constituye, dada la existencia real de los individuos, en *fenómeno social* que marca el carácter deshumanizante de la cultura capitalista. La dinámica de las ideologías se desencadena hasta extenderse por la *superestructura*, desde la política a la religión, desde la economía hasta el derecho.

Para Marx, la crítica ha de conducir a la transformación de la realidad social —recordemos la XI *Tesis sobre Feuerbach*—. No basta con criticar las «ilusiones»; lo importante es cambiar la situación que necesita tales «ilusiones» para poder ser sobrellevada. La propuesta, como re-

32. K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política* [1859], Castellote, Madrid, 1976, p. 64.

33. Cf. K. Marx, *Manuscritos: Economía y Filosofía* [1844], Alianza, Madrid, 1970, pp. 105 ss.

verso de la crítica, aspira a una emancipación real de los humanos. ¿Optimismo del Marx *utópico* a pesar de su apoyatura en bases *científicas?* Marx no es determinista teleológico; sostiene lo que Fromm llama enfoque «alternativista» —al modo de Rosa Luxemburg con su «socialismo o barbarie»—: una visión de los acontecimientos a través de los cuales nos vemos confrontados ante alternativas, decantándonos por un curso de acción u otro, mas estando condicionados en ese ejercicio de libertad por los términos de una alternativa dada por la historia previa del proceso en el que a través de las propias opciones nos insertamos. Sí hay que reconocer un exceso en Marx en lo que respecta a su *optimismo antropológico*, al pensar en la posibilidad de la total resolución de las contradicciones, en la erradicación de la alienación, confiando en la razón y voluntad humanas y, sobre todo, en lo que se refiere al *sujeto colectivo* constituido por el *proletariado*, palanca para la emancipación universal. Para Marx, como escribe en *El Capital*, el ser humano se halla entre el *reino de la necesidad*, que el hombre finito no puede abandonar, y el *reino de la libertad*, al que el hombre, desde su finitud, aspira. La distancia entre esos dos «reinos», mediados entre sí, es la que hay que recorrer mediante la *praxis*. Alentarla y orientarla es objetivo de Marx, dando cumplimiento a una «realización» de la filosofía que tampoco hay que concebir como mera identificación entre teoría y praxis. En el hiato nunca cerrado entre ellas se ubica el pensamiento crítico.

Si de Marx pasamos a Freud, la hermenéutica de lo inconsciente y la terapia psicoanalítica son los resortes para afrontar las patologías que implica la represión que padecen los individuos —respecto de la cual la cultura no es «inocente»—. Es otro modo en que se presenta lo negativo que lastra la realidad humana. Si la carga de represión, desde el entorno social, es excesiva, las semillas de las patologías psíquicas están sembradas. En ese caso, lo inconsciente, nutrido de lo pulsional reprimido, se hace fuerte, sobredeterminando la dinámica psíquica del individuo: la parte consciente es como títere movido por hilos a su espalda. Y lo reprimido actúa con más fuerza desde la oculta latencia a la que se lo pretende reducir. La represión, alienación provocada desde el «interior» del sujeto, reclama tarea de liberación. Tal es el objetivo de la terapia: que el sujeto se haga cargo del origen de su represión excesiva —la *transferencia* es fundamental—, reconstruyendo su biografía con la ayuda hermenéutica del analista, para vencer la resistencia de lo inconsciente y lograr un *óptimo de salud psíquica*. Tratándose de *hacer consciente lo inconsciente*, Freud insiste: «donde está el Ello, debe estar el Yo».

Freud cuestiona las delimitaciones entre salud y enfermedad, aunque no procede a una relativización total de la diferencia entre ellas; siempre mantiene un *ideal* de salud y no deja de aludir a lo que de pato-

lógico encierra la «normalidad». Así hace en *El malestar en la cultura*[34], con planteamiento que incide en la crítica de las ideologías, apuntando a una *teoría crítica de la cultura*. Freud contempla en su última etapa, junto a *Eros*, la *pulsión de muerte* —urgido por la agresividad humana— como factor que reestructura una teoría psicoanalítica que puso su clave explicativa en la consideración de que el motor de la vida psíquica es la libido, la energía sexual, que desde el instinto sexual —pulsión contrapuesta a los instintos del yo o de autoconservación— opera como determinante de la trayectoria psíquica de los individuos según condicione la articulación entre *principio de placer* y *principio de realidad*. Dicha articulación se gesta fundamentalmente en la primera infancia, bajo las (re) presiones del entorno familiar. A partir de ahí queda establecida la correlación consciente-inconsciente, según sea la represión soportada sobre la pulsión libidinal, en especial a través de la figura paterna.

La teoría freudiana de lo inconsciente, además de enriquecer la reflexión antropológica, suministra un nuevo cauce para el ejercicio de la «sospecha». La conciencia no aparece condicionada solo «desde fuera» por factores socioeconómicos, sino también «desde dentro», desde la dinámica psíquica en la que se inserta su actividad. Si lo consciente es lo que se muestra, tiene tras de sí lo inconsciente: deseos, motivos y pulsiones reprimidos. Frente a la entronización racionalista de la conciencia y, con ella, del yo del sujeto, Freud ve al *yo* en precario equilibrio entre el *ello* y el *superyó*. Cuanta mayor represión, más débil es el *yo*, entre un *ello* muy presionante y un *superyó* muy rígido. En ese caso, mayor es la necesidad de «racionalizar» los comportamientos, para encubrir los efectos de la represión, de modo que la conducta resulte socialmente presentable y admisible para el sujeto.

Si en la práctica terapéutica el psicoanálisis tiene que habérselas con las *racionalizaciones individuales*, también tiene mucho que decir respecto a las *racionalizaciones colectivas* que son las ideologías, portadoras de «falsas ilusiones» alimentadas desde los modos de satisfacción fantaseada de las pulsiones libidinales en los que viene a coincidir el grueso de la sociedad. Frente a ello, el psicoanálisis tiene que hacer valer la potencia crítica de su *hermenéutica de la sospecha*[35], atendiendo a esos vectores donde la interrelación entre dinámica social y psiquismo individual se hace notar con fuerza: la moral y la religión. En cuanto a la primera, la crítica de Freud, ofreciendo una explicación genética al modo de la crítica antiideológica, pone el acento en la equiparación entre conciencia moral y *superyó* —considerado este «heredero del complejo de Edi-

34. Cf. S. Freud, *El malestar en la cultura* [1930], Alianza, Madrid, 1978.
35. Cf. Íd., «El porvenir de una ilusión» [1927], en Íd., *El yo y el ello*, Orbis, Barcelona, 1983, pp. 236 ss.

po»—. Las normas y principios morales, de carácter represivo, nacen como normas y principios introyectados por el individuo a partir de su relación ambivalente con la figura paterna, que a su vez transmite normas y principios socioculturalmente elaborados.

En lo relativo a la religión, Freud subraya la figura de Dios como sucedáneo del padre, frente al cual se reedita la ambivalencia de sentimientos (temor-odio/amor-sumisión) que suscita la figura paterna en el niño. La religión se sostiene sobre la dinámica del deseo, reencauzada hacia formas de satisfacción fantaseada en imaginarios vínculos libidinales sustentados por mecanismos de sublimación. Así opera como «narcótico», siendo esa «ilusión» o «delirio colectivo» que, funcionando como «neurosis colectiva», facilita la adaptación de los individuos a la realidad, es decir, facilita que el *principio de realidad* se imponga, con su carga de represión, evitando que la mayoría de los individuos caigan en neurosis individuales. No extraña, pues, que Freud sostenga en *El malestar en la cultura* —deja atrás su pronóstico respecto a la religión en *El porvenir de una ilusión* (1927)—, que la religión se mantiene socialmente por las funciones que cumple, permitiendo la cohesión entre individuos y grupos, y desplazando el anhelo de felicidad a un *más allá* trascendente. La religión contribuye a que se asuma la moral socialmente necesaria.

Las dos premisas antropológicas fundamentales sobre las que se basa la visión freudiana de la cultura y su misma teoría psicoanalítica son el antagonismo individuo-sociedad y el antagonismo naturaleza-cultura, que, irrebasables ambos, dejan ver un fondo trágico. La felicidad que el hombre anhela es un deseo imposible de satisfacer, y Freud, en términos que recuerdan a Hobbes, retoma la apreciación kantiana de la «insociable sociabilidad»: el hombre es egoísta, pero su existencia es social. Análogamente, el ser humano emerge de la naturaleza, pero en tal situación de *debilidad* que necesita de la cultura para protegerse de la misma naturaleza. El precio es la represión de sí mismo como «ser natural». Es indispensable amortiguar los costes psicológicos de tales antagonismos, ya que no se pueden eliminar. A ello contribuyen, aunque de manera un tanto *patógena*, la moral y la religión, cauces de la represión necesaria. La misión del psicoanálisis es curar patologías para sobrellevar bien esos antagonismos, por más que lo ideal fuera una moral autónoma y una sociedad sin religión.

En la misma dirección de profundización de la crítica estuvo Nietzsche. Con él se radicalizó la *hermenéutica de la sospecha*, con un punto especialmente fuerte: el carácter mediador y mediatizador del lenguaje[36], vehículo indispensable para el ejercicio de la racionalidad. Así pues, la

36. Cf. J. M. Valverde, *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*, Planeta, Barcelona, 1982, pp. 28 ss.

conciencia no está mediatizada solo por factores externos de tipo socioeconómico o por los internos de tipo psicológico, sino que está *mediada* por el lenguaje, de forma que tal mediación puede convertirse en *mediatización* distorsionante de su quehacer. La conciencia, en todo caso, depende de ese medio no inocente en el que por fuerza *viven* sus productos: el lenguaje y su *gramática* —la cual nos impide hasta desprendernos de Dios—.

Al radicalizar la «sospecha», Nietzsche se muestra heredero crítico de la Ilustración: cuestiona a esta misma y, a través de ella, a la modernidad. El mundo moderno y su razón caen bajo el «martillo» *destructor* de Nietzsche —otra cosa es que la *reconstrucción* quede en el aire—. La diferentes líneas de su crítica convergen en una «crítica total de la cultura»[37], anunciada desde *El nacimiento de la tragedia*, donde la planteaba a partir de la antítesis entre lo apolíneo y lo dionisíaco[38]. Con *Humano, demasiado humano* pasa a una crítica de corte ilustrado, impulsando una estrategia *genealogista* cuyo proceder desenmascarador va a servirse de la psicología —evidente en su *Genealogía de la moral*—. La crítica que niega se orienta a la afirmación de la *vida*, la cual debe ser rescatada dejando atrás la vida escindida, dilapidada bajo las formas de *sometimiento* —resultado de una pervertida voluntad de poder, con el *resentimiento* que provoca— de una civilización cuya desembocadura es el *nihilismo negativo*.

Aparte otras líneas de crítica, como la dirigida contra el positivismo, también Nietzsche se concentra en la crítica de la moral y de la religión. La primera, puesta bajo su mirada por su carácter «necrófilo», contrario a los instintos vitales, represora de lo humano, es criticada —teniendo a la vista sobre todo la moral cristiana— como *moral del resentimiento*, propia de esclavos que arrastran como «camellos» el fardo del deber, de la vida ascética polarizada entre el Bien y el Mal como referencias de moral heterónoma (Dios como legislador…) en un orden que remite a un mundo trascendente. La conciencia moral es conciencia alienada, que desde el instinto de crueldad vuelve una patológica *voluntad de poder* contra el propio sujeto. Sus «ideales» son los de una vida distorsionada, como los del cristianismo en cuanto religión de la «contranaturaleza», extravío que se prolonga en esa suerte de «platonismo para el pueblo» por el que las tendencias vitales se desvían de su *dirección primaria* a favor de la vida[39].

37. Cf. E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 1980, p. 10.

38. Cf. R. Ávila, *Nietzsche y la redención del azar*, Universidad de Granada, Granada, 1986, pp. 47-64; G. Vattimo, *Introducción a Nietzsche* [1985], Península, Barcelona, 1987, pp. 14-45.

39. Cf. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* [1886], Alianza, Madrid, 1972; Íd., *La genealogía de la moral* [1887], Alianza, Madrid, 1975.

La crítica de Nietzsche al platonismo lo es en definitiva a la *tradición metafísica occidental*. Conectando con el pensamiento de los presocráticos, Nietzsche se sitúa en una posición desde la que considera que puede emitir un juicio de la totalidad del recorrido filosófico de Occidente, del cual piensa que empezó su deriva hacia una razón *inhumana*, negadora de la *vida*, con Sócrates, apologeta de lo apolíneo que inicia la desvalorización de este mundo y el falso desdoblamiento de esencia y apariencia, ser y devenir, inmanencia y trascendencia, tratando de fijar un orden y un sentido. La crítica nietzscheana desvela las vanas ilusiones que han pasado como verdades, susceptibles de considerarse *errores necesarios* para la supervivencia bajo el amparo de una supuesta *voluntad de verdad* que de suyo es *voluntad de poder* —un *poder* mal encaminado al fomentar la desvalorización de la vida—.

También en Nietzsche el reverso de la crítica es su vertiente *constructiva*. Desmontados los falsos valores y puesta en evidencia la *torcida* voluntad de poder, aparece como tarea la *transmutación de todos los valores* para elevarse al *nihilismo positivo*, dejando atrás el impotente nihilismo negativo. Nietzsche busca el aumento de la *potencia* del hombre. Mas el problema es que en esa *transmutación*, con las miras puestas en el «superhombre», se corre el riesgo de que el poder se quede en violencia de este mundo: en una praxis deshumanizante, como reacción negativa al hecho de que la humanidad, como dice Horkheimer, haya servido de pretexto a la inhumanidad[40]. El proyecto nietzscheano, potente en la crítica, se ve lastrado por ambigüedades que le restan potencia. De todas maneras, el discurso nietzscheano, a pesar de esa autocontradicción señalada por Apel consistente en una «crítica total de la razón por la razón misma», no por ello queda invalidado en su crítica al servicio de la *transvaloración*.

El programa positivo de Nietzsche se articula básicamente sobre varios pilares: la «muerte de Dios», símbolo del trasmundo falso —y con él, de todos los ídolos—, para dar paso a la autoafirmación del hombre —consciente de que vive sin Fundamento— en su libertad creadora; la *voluntad de poder*, como esencia de la vida, núcleo y fuerza motriz de la realidad humana —tal es su consistencia ontológica—; el *superhombre*, como imagen que expresa la autoafirmación de un hombre verdaderamente *humano*; y el *eterno retorno*, expresión de una nueva concepción del tiempo, liberado de esa noción de progreso que carga con el sinsentido de la idolatrización del futuro. En la construcción sobre estos cuatro pilares, la cuestión espinosa, por la ambigüedad del lenguaje utilizado, es no ofrecer una «clave de lectura» que evite interpretacio-

40. Cf. M. Horkheimer, «Ideología y acción» [1962], en K. Lenk (ed.), *El concepto de ideología*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, pp. 264-271.

nes que conduzcan estos conceptos a un uso que acabe justificando la negación de lo *humano* en los humanos mismos, según lo formula Paul Valadier[41].

En el sentido señalado, la «muerte de Dios», constatación del «hundimiento del recurso a un sentido preestablecido», puede tomarse también como anuncio de la «muerte del hombre» —lectura de Fromm[42]—, traspasando las intenciones de Nietzsche para tomar su proclama deicida como advertencia de la verdadera amenaza; mas de todas formas, la anunciada «muerte de Dios», establecida como condición para el *superhombre*, no ofrece criterios contra reediciones de antropoteísmo idolátrico. La noción de *superhombre*, como negación del individuo que se autodevalúa, es imagen del hombre en verdad *humanizado*, pero con riesgo de mitificar su realidad con una visión de lo humano no solo contraria al sentido ético-político de la igualdad, sino llevada por un ideal aristocrático que consagra un egoísmo ajeno a la compasión.

Si el estilo aforístico de Nietzsche le da una gran fuerza a su pensamiento, verdad también es que cierta desmesura en el lenguaje se presta a confusiones y a mitificaciones. Así, la misma «voluntad de poder», ¿de qué poder habla, del poder-dominio o del poder-capacidad? ¿O de los dos? ¿Cómo discernir cuándo se trata de uno o de otro? ¿Y el «eterno retorno»? Por querer trascender el tiempo lineal, pero pretendiendo abarcarlo en su totalidad, no se libra de una mitificación circularista del tiempo de cuño griego, por más que contradiga lo griego al no dejar de mirar al futuro[43]. ¿Y qué pasa con un pensamiento con intención liberadora, pero que queda varado en posiciones antiigualitarias? Son sombras en una filosofía que, sin embargo, no por ellas pierde su fuerza crítica acerca de las negatividades en las que lo humano naufraga.

Con todo, Nietzsche, en consonancia con el carácter premonitorio de su pensamiento, anticipó problemas con los que habría de enfrentarse la *crítica de las ideologías* y, por tanto, también el abordaje de la negatividad que sobre la realidad humana se concentra. La filosofía nietzscheana llevó la crítica de la desvalorización de la vida y la distorsión de lo humano a un nivel de radicalidad que alcanza estratos profundos de la cultura. Ya no es solo que la alienación se produzca desde condiciones socioeconómicas que tuercen el despliegue de lo *humano*. Nietzsche, anticipando a Freud, puso el dedo en la llaga de la dimensión psicológica de una deriva que implica a toda la cultura desde sus raíces antropológicas.

41. Cf. P. Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo* [1974], Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 568-569.

42. Cf. E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud* [1962], Simon & Schuster, New York, 1968, pp. 150 ss.

43. Cf. K. Löwith, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia* [1954], Aguilar, Madrid, 1968, pp. 308-323.

2.2. *Teoría Crítica frente a reciclajes ideológicos*

Desde el campo marxista, frente a las derivas del marxismo hacia interpretaciones mecanicistas, ya en el campo socialdemócrata, ya a manos de ortodoxias apoyadas en el leninismo, se empezó a pensar, de vuelta a un pensar dialéctico, en la importancia del *factor subjetivo*. La dimensión antropológica de los procesos sociales es lo que Lukács pone de relieve con su *Historia y conciencia de clase*[44]. Conectando con críticas muy certeras al «marxismo vulgar», como la formulada por Karl Korsch en *Marxismo y filosofía* (1923), también *e*s el caso de la *Teoría Crítica*, con Horkheimer a la cabeza.

La *Teoría Crítica* propugnó el diálogo del materialismo histórico con otros planteamientos, como son los del psicoanálisis de Freud o la sociología de Max Weber. Precisamente en el terreno de la sociología del conocimiento se presentó la reelaboración del concepto de ideología por parte de Karl Mannheim en su libro *Ideología y utopía*, en el cual trataba de reformular el concepto desde un punto de vista propio de las ciencias sociales —cierto que autocomprendidas en términos positivistas—[45]. Las propuestas de Mannheim sobre «ideología particular» e «ideología total», y acerca de un concepto «especial» de ideología (de una clase social) y otro «universal» (todos sostienen ideologías, ¡menos el sociólogo que las estudia!), acrecientan los recursos para el estudio del conocimiento en la sociedad, pero conllevan una neutralización de la crítica que abstrae ese estudio de las relaciones de poder en cuyo marco operan los mecanismos ideológicos[46]. La *Teoría Crítica* de los frankfurtianos reaccionaba contra eso, reforzando el potencial de la crítica de las ideologías y respecto a la realidad social en que funcionan, para lo cual, además, planteó la necesidad de dar respuesta a la cuestión acerca del lugar desde el que se hace la crítica. No hay ningún lugar privilegiado, libre de contaminación ideológica, ni siquiera el que pretendan arrogarse las ciencias sociales. Por tanto, una *teoría crítica* que quiera desmarcarse de toda ingenua *teoría tradicional* ha de acreditarse ejerciendo la «autocrítica» respecto a las condiciones sociales de su propia producción.

En el marco de la *Teoría Crítica* se produce la interrelación entre materialismo histórico y teoría psicoanalítica, la cual, en el caso de Fromm, da lugar a su fructífera teoría del *carácter social*, entendido como «estructura psíquica de la sociedad» que es *mediación* entre su infraestructura econó-

44. Cf. G. Lukács, *Historia y consciencia de clase* [1923], Orbis, Barcelona, 1985.
45. Cf. K. Mannheim, *Ideología y utopía* [1927], Aguilar, Madrid, 1966.
46. Puede verse P. Ricoeur, *Ideología y utopía* [1986], Gedisa, Barcelona, 1989, pp. 287 ss.

mica y su supraestructura ideológica[47]. Como resultado de la modulación de rasgos psicológicos comunes (actitudes, motivaciones, deseos…) a una gran mayoría de miembros de una sociedad (o una clase social), por compartir el modo de vida conformado según las condiciones económicas dadas, el *carácter social* induce las elaboraciones ideológicas que se acaban sosteniendo —o en su caso, que terminan cambiando— en una determinada formación social. Funcionando unas veces como «cemento social» y otras como «dinamita» del orden social, explica por qué se producen los desfases entre cambios económicos y retrasos o derivas ideológicas en otras direcciones, ofreciendo un marco teórico para un enfoque dialéctico de los procesos sociales, teniendo en cuenta la dimensión sociopsicológica, en vez de quedar atrapados por visiones mecanicistas de los mismos.

Si volvemos al influjo de Nietzsche, podemos decir que se hace más acusado cuando desde la *Teoría Crítica*, Horkheimer y Adorno pasan, en la segunda etapa de la Escuela de Frankfurt, a su *Dialéctica de la Ilustración*. La crítica la radicalizan, extendiéndola a las causas culturales más profundas que han dado lugar a un desarrollo civilizatorio como el occidental, en el cual el progreso técnico y de las instituciones no impidió el ascenso de los totalitarismos y la barbarie nazi. Algo fundamental se torció en la misma racionalidad culturalmente enraizada —el del *racionalismo cultural* de Occidente, así señalado por Weber—, acabando impotente para impedir tales apoteosis del mal, cuando no las ha propiciado desde una razón instrumental enceguecida por la voluntad de dominio. Horkheimer y Adorno acentúan la tarea crítica como función de la teoría, al considerar bloqueada toda praxis emancipatoria colectiva al no haber *sujeto revolucionario* en la capitalista «sociedad administrada» —«jaula de hierro» weberiana—. La *dialéctica negativa* se alza como hito de un insobornable pensamiento crítico que aviva la memoria de las injusticias sufridas por quienes nos traspasaron la esperanza acerca de una vida emancipada —punto realzado por Benjamin y Marcuse—. Muy revelador en clave de reflexión antropológica es que, desde la *dialéctica negativa*, Horkheimer vuelva la vista a la religión como imprescindible *herencia*, considerando la «añoranza de lo *absolutamente otro*», especialmente como exigencia de justicia[48], y que Adorno se concentre en la teoría estética para considerar el arte como el refugio del anhelo de una *vida no dañada*[49].

47. Cf. E. Fromm, *El miedo a la libertad* [1941], Paidós, Barcelona, 1987, pp. 262-304 (Apéndice).

48. Cf. M. Horkheimer, *Anhelo de justicia. Teoría Crítica y religión*, ed. de Juan J. Sánchez, Trotta, Madrid, 2000, especialmente «El anhelo de lo totalmente otro» [1970], pp. 165 ss.

49. Cf. Th. W. Adorno, *Teoría estética* [1970], Taurus, Madrid, 1971; M. Tafalla, *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Herder, Barcelona, 2003.

A la vista de las dificultades de un enfoque crítico desplazado a una filosofía de la historia desde la que no era fácil justificar su apoyatura normativa, Habermas retoma la intención de una teoría crítica tratando de fundamentarla normativamente en una teoría de la racionalidad, la cual acabará elaborada como *teoría de la acción comunicativa*. El intento habermasiano tiene que afrontar una cuestión recurrente: ¿dónde se basa la crítica de las ideologías para acreditar su crítica como suficientemente legitimada, es decir, como no ideológica ella misma? A la vez que da pasos en su *reconstrucción del materialismo histórico*, Habermas sistematiza su teoría de los *intereses del conocimiento*. La razón no se moviliza si no tiene un interés para ello. La crítica de las ideologías había abundado en algo que ocurre en el ejercicio de la racionalidad siempre, pero que en el caso de los mecanismos ideológicos ocurre distorsionando el resultado de ese mismo trabajo de la razón. Pero no basta con decir que el encubrimiento ideológico responde a intereses. Siempre hay algún interés. La cuestión es qué interés y cómo opera. Desde tales premisas, Habermas trae a colación el *interés técnico y el interés práctico* como intereses cuasitrascendentales, puesto que, siendo resultado de cómo se ha ido constituyendo la condición humana, son a su vez condición de posibilidad del conocimiento de la naturaleza y su continuidad en las técnicas y tecnologías, en el primer caso, y del conocimiento de todo lo relativo a la intercomunicación entre humanos, en el segundo. Los intereses que dan lugar a los desarrollos *patológicos* que las ideologías suponen tienen que ver con el interés técnico y práctico por vía de su distorsión a causa de las dinámicas de dominio. Frente a ellos surge el *interés emancipatorio*, resultado de la reacción contra las relaciones de dominio y sus falsas justificaciones. La crítica de las ideologías no es, pues, desinteresada frente a lo que incide desde otros intereses en la «falsa conciencia» —la conciencia «colonizada» desde la interacción comunicativa—, sino que la activa el interés por la emancipación.

Ganando para la crítica de la ideología nuevas bases normativas —se muestran al hilo de las condiciones para una comunicación no distorsionada, por tanto, desde el *paradigma dialógico del lenguaje*—, Habermas puede hacer frente al interesado diagnóstico de Daniel Bell sobre el «el fin de las ideologías»[50]. Dando la razón al sociólogo estadounidense en que las ideologías del pasado han perdido vigencia, Habermas no le concede que eso signifique el fin de las ideologías. Lo ideológico pasa a operar desde otras instancias, pues ni mucho menos hemos entrado en la etapa de una «sociedad transparente» —exceso retórico de Vattimo[51]—. Habermas conduce la crítica hacia *la ciencia y la técnica como*

50. Cf. D. Bell, *El fin de las ideologías* [1960], Tecnos, Madrid, 1964.
51. Cf. G. Vattimo, *La sociedad transparente* [1989], Paidós, Barcelona, 1990.

«ideología»[52], insistiendo en que, en las sociedad del capitalismo avanzado donde el conocimiento se configura como primera fuerza productiva, la producción de ideología se hace desde la ciencia y la técnica, las cuales tienen como marco una civilización científico-tecnológica en la que, además, el cientificismo forma parte de la mentalidad dominante. Así, una economía capitalista muy tecnologizada y un Estado con cada vez más rasgos de tecnocracia —amenaza para la democracia—, más una sociedad despolitizada con instituciones con déficit legitimatorio, son los factores que favorecen que la ciencia y la técnica funcionen como instancias de legitimación política.

No obstante, aun reforzada la *crítica de las ideologías* al modo de Habermas, no es fácil llevarla a cabo en las sociedades del capitalismo financiero en la época de la globalización. Ulrich Beck también intentó reenfocar la crítica, justamente hacia el *globalismo*[53], entendiendo por tal la presentación ideológica del actual proceso de globalización, que es configuración de un mercado global, en el que todos estamos interrelacionados con todos, pero de modo radicalmente asimétrico y sin contrapesos políticos para equilibrar esa injusta mundialización, como si dicho proceso fuera la incuestionable entrada en el mejor de los mundos posibles o, al menos, en el único posible. El capitalismo financiero de la globalización resulta políticamente impulsado y legitimado en sus pretensiones por el neoliberalismo como ideología dominante.

Con los Estados sometidos al mercado y los gobiernos reducidos a la impotencia frente a los poderes financieros, más las sociedades desestructuradas y conducidas culturalmente a un individualismo tan extremo como insolidario que sucumbe a la mitificación de la competitividad, el neoliberalismo se ahorra seguir el juego de la hipocresía social al que las ideologías contribuían con su encubrimiento. El neoliberalismo se instala en el cinismo que promueve un capitalismo prepotente frente a las sociedades que domina. A ese cinismo no le importa que las contradicciones no queden disimuladas; el dominio se afirma abiertamente y se instala con toda insolencia sobre las contradicciones que genera. Si todavía hay que engañar, la mentira se proclama a todas luces sin ni siquiera ocultar que lo es. La crítica de las ideologías que se venía haciendo queda neutralizada. Y los adalides de la ideología dominante, el neoliberalismo tecnocráctico que legitima el capitalismo actual desde la sacralización del mercado y la tabuización del beneficio, ya conocen cómo la crítica de las ideologías cuestionaba las justificaciones con las que se anegaba la

52. Cf. J. Habermas, *Ciencia y técnica como «ideología»* [1968], Tecnos, Madrid, 1984, pp. 53-112.

53. Cf. U. Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización* [1997], Paidós, Barcelona, 1998.

«falsa conciencia». Si dicha crítica era producto de una razón ilustrada, ahora hay una *razón cínica* que sabe cómo opera la misma crítica y actúa sabiendo que esta se halla amortizada. Estamos en un contexto postilustrado y la *razón cínica* —como muestra Peter Sloterdijk— se encarga de desmontar la crítica, por lo cual para retomar la *crítica de las ideologías*, hay que empezar por una *crítica de la razón cínica*[54].

3. SOBRE LA RECUPERACIÓN DEL SUJETO Y LA RECONDUCCIÓN DE LA «ANTROPOGÉNESIS»

3.1. *Replanteamiento de la crítica y de la propuesta frente a la «razón cínica». Las aportaciones de Žižek*

Slavoj Žižek, partiendo del análisis de Sloterdijk respecto a las ideologías y a su crítica, ofrece una respuesta a la cuestión que nos plantea un capitalismo cínico respecto a la *crítica de las ideologías*. ¿Cómo seguir llevando esta adelante, considerando que es necesario hacerlo?

El filósofo esloveno considera que en nuestra historia *humana* los acontecimientos rompen el falso *continuum* temporal que Benjamin denunciara como supuesto de la ideología mecanicista-burguesa de la historia. Lo nuevo muestra que el efecto supera a sus causas[55]. El sobrepasamiento que se reconoce en lo imprevisto hace posible en el acontecimiento su componente de «revelación» del *sentido* de una historia que fragua entre procesos en los que el ser humano, «espinoso sujeto», es centro ausente de la realidad. El sujeto se define en relación al acontecimiento: «Lo que define al sujeto es su *fidelidad* al acontecimiento: el sujeto lo *sigue* y persiste en discernir sus huellas en el seno de una situación»[56].

Pues bien, Žižek con frecuencia hace alusión a acontecimientos contemporáneos, desde la «caída del muro de Berlín» hasta la «Primavera Árabe», pasando por el atentado terrorista a las Torres Gemelas de Nueva York o la disolución de la URSS. Lo que reconocemos como acontecimiento desborda los cálculos sobre lo probable e instaura nuevas referencias acerca del *sentido* de la realidad —o del sinsentido de lo existente—. Sin acontecimiento no hay política. Pero estamos en tiempos postheroicos, de política fluctuante en su *liquidez* —Bauman *dixit*—, y Žižek hace notar junto a Deleuze la ausencia de esa clave de dignidad que es un comportamiento a la altura de las circunstancias, más allá del resen-

54. Cf. P. Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica* [1983], Siruela, Madrid, 2006.
55. Así se subraya en S. Žižek, *Acontecimiento* [2014], Sexto Piso, México, 2014.
56. Íd., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* [1999], Paidós, Buenos Aires, 2001, p. 140.

timiento[57]. Leer los acontecimientos es nuclear para pensar desde una posición «comprometida», sin miedo a ser recusada por una academia neutral. Si hay razones, toca tomar partido en la polémica —dice Žižek apelando a Lacan—[58]. Cada acontecimiento conlleva una nueva verdad sobre una historia nunca consumada. Es necesaria una respuesta política que no deje el acontecimiento como aislado fogonazo —aquí Žižek marca distancias con Alain Badiou, por otra parte tan próximo[59]—.

Con intención no exenta de provocación, Žižek vuelve sobre la figura de Lenin para recuperar su idea de *revolución*[60], de cara a promover una praxis emancipadora. Como subraya Deleuze, no se trata de reiteración de lo mismo, sino de la recuperación, al modo del *eterno retorno* nietzscheano, de lo que vuelve con la reconstrucción de un cambio de perspectiva para afirmarse en su valor. Hermenéutica crítica, pues, enfrentándose a las coberturas cínicamente interesadas. De manera sorprendente, en la tarea emprendida por el autor de *En defensa de las causas perdidas*, materialismo y metafísica se emparejan en su entramado, a través de las distancias de la *repetición*. Eso es lo que encontramos en el *compromiso de verdad* que sostiene el autor, considerando esa verdad como una de las causas que no deben acabar en el sumidero de la historia. Žižek, en *La suspensión política de la ética*, afirma: «La democracia debe basarse en valores y/o verdades que no se pueden seleccionar 'democráticamente'. En la democracia se puede pelear por la verdad, pero no se puede decidir qué *es* la verdad»[61].

Oponiéndose a la vez al dogmatismo fundamentalista y al relativismo de cuño liberal, Žižek aboga por una verdad que mucho tiene que ver con el legado de Hegel. No extraña que así sea, dado que piensa articulando la herencia praxeológica de Marx, el legado de un Hegel que no puede quedar reducido a figura museística de la historia de la filosofía, y el bagaje del psicoanálisis lacaniano, el cual conlleva una voluntad de verdad irrenunciable. Y si el compromiso de verdad asumido por Žižek permite hablar de metafísica, esta cabe ser presentada como «materialista metafísica». Un planteamiento metafísico desde posiciones materialistas, si parece tan contradictorio como lo que supone un oxímoron, puede verse cual recuperación de la metafísica como *repetición* en la época de su crisis[62].

57. Cf. S. Žižek, *En defensa de las causas perdidas* [2008], Akal, Madrid, 2011, p. 115.

58. Cf. Íd., *La suspensión política de la ética*, FCE, Buenos Aires, 2005, p. 12.

59. Cf. capítulo VIII, «Alain Badiou o la violencia de la sustracción» de *En defensa de las causas perdidas*, cit., pp. 391 ss.

60. Cf. Íd., *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío* [2003], Atauel, Buenos Aires, 2004.

61. *La suspensión política de la ética*, cit., p. 45.

62. En la obra que dedica a Hegel, Žižek ofrece motivos para reconocer su posición como de una «metafísica materialista», resultante no solo de su original relectura de He-

Si la sociedad capitalista necesitaba una revolución para encauzar sus dinámicas hacia objetivos de igualdad y justicia, para Marx no había posible revolución sin clase revolucionaria. Esa clase era el proletariado, por su ubicación en el proceso productivo y por su capacidad de «conciencia revolucionaria». El proletariado tenía la disposición para el acontecimiento de la revolución[63]. Pero ha ido cambiando la situación de la clase obrera. En las democracias liberales fue objetivo del movimiento obrero ensanchar sus márgenes de forma que trabajadores y trabajadoras no quedaran fuera de sus cauces institucionales. Donde las vías reformistas abrieron paso en esa dirección la clase obrera se integró en el sistema, aunque al precio de que se adormeciera su conciencia de clase. Los cambios en la producción capitalista conllevaron transformaciones en la estructura de clases. El proletariado industrial perdió peso, y nuevos sectores laborales y profesionales ampliaron el espectro de las clases medias. La revolución informacional de las últimas décadas y un mercado global han alterado la configuración de clases de las sociedades contemporáneas. La crisis económica de un sistema bajo la impronta del capitalismo financiero ha generado un desempleo que, junto con la emergencia del llamado *precariado*, han obligado a tomar conciencia de la nueva situación de los trabajadores, vinculada a la devaluación del trabajo en el capitalismo actual.

Además, los procesos migratorios constituyen un nuevo acontecimiento cuya magnitud anticipa lo que se está gestando. Como *nuevo proletariado a escala global*, los inmigrantes han desencadenado una dinámica de efectos profundos. La cuestión migratoria ha adquirido un perfil más agudo con el trágico éxodo de los cientos de miles de refugiados que, huyendo de guerras, arriban a las costas del sur de Europa y, como pueden, prosiguen su éxodo desde países periféricos hasta el centro de la Unión Europea, confiando en el derecho de asilo. Llegan con sus vidas desnudas —«nuda vida» de la que habla Giorgio Agamben[64]—, en titánico empeño por conservarla y expuestos ante todos en su vulnerabilidad como lo que son: seres humanos convocando a la humanidad. ¿Está la respuesta a altura de lo humano señalada por lo que llamamos *dignidad*? De nuevo, hechos que alteran los ritmos de Europa recuerdan lo que Deleuze subraya al señalar que la dignidad se cifra en estar a la altura del acontecimiento[65].

gel, sino que se remonta a Platón para recuperar la «verdad materialista» de su dualismo (cf. *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico* [2012], Akal, Madrid, 2015, pp. 47 y 52-53, así como p. 216, donde insiste en la ruptura con la metafísica *tradicional*, dejando vía libre —análogamente a Kant— para *otra* metafísica).

63. Cf. *ibid.*, pp. 200-201.
64. Cf. G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, cit.
65. Cf. G. Deleuze, *Lógica del sentido* [1969], Paidós, Barcelona, 1989, p. 158.

La realidad del capitalismo verifica lo que Marx y Engels subrayaban en *El manifiesto comunista*: el carácter revolucionario del capitalismo mismo. El sistema capitalista lleva hasta el límite sus condiciones de posibilidad, apurándolas hasta el borde de sus «condiciones de imposibilidad», como Žižek dice con inusitada lucidez. Lo estamos viendo en la grave crisis en la que estamos inmersos, la cual arrancó como crisis del sistema financiero para expandirse como crisis económica de graves consecuencias sociales. Es en esas situaciones donde los poderes políticos sometidos a los poderes económicos aplican a los pueblos una inmisericorde *lógica sacrificial*, trayendo a la actualidad comportamientos atávicos que afloran en actuaciones que se dan incluso amparadas bajo los rótulos de teorías económicas o de avances tecnológicos; sin embargo, tienen sus móviles en formas de conducta que más tienen que ver con una mitología de sumisión que con una racionalidad deudora de ilustración. Lo «Real» aquí y ahora —lo diremos al modo lacaniano propio de Žižek[66]—, es un poder económico que aplica a las diferentes sociedades medidas durísimas de ajustes presupuestarios y recortes sociales en aras de las exigencias del mercado. Como en toda lógica sacrificial, no hay escapatoria para los fieles. Para frenar a los díscolos, por mucho que supliquen diálogo, no hay más que ofrecer un chivo expiatorio que pague por las culpas de todos, incluso las aún no cometidas.

La racionalidad económica no sostiene por sí sola el dominio. Bajo apariencias civilizadas continúa un comportamiento que ignora que debió quedar superada la práctica de sacrificios humanos. ¿No fue en el relato bíblico del sacrificio de Isaac donde se nos transmitió que no hay Dios que se pretenda verdadero si exige sacrificios humanos? Abraham dio el paso de reconvertir su fe desde la irracionalidad de un mandato sagrado a un comportamiento religioso moralmente regido. También nos llega la imagen de una Antígona que se opuso a la pragmática norma de Creonte para mantener ante él, contraviniendo la ley de la ciudad, la incondicionalidad del compromiso fraterno que le llevaba a enterrar a su hermano. Desobediencia civil, diríamos hoy; acto, como interpreta Žižek en *¿Quién dijo totalitarismo?*, que reconfigura el orden ético-político con su negativa a la sumisión al viejo orden con sus estructuras[67]. Antígona puede inspirar un modo de actuar contra el consenso cínico, poniendo en evidencia algo que forma parte del núcleo de lo «Real» que se halla al fondo de la realidad: «La lógica sacrificial se reafirma como la condición de la comunidad, su lazo secreto»[68]. Es lo que ocurre en un orden social en el que la violen-

66. Sobre «lo Real», cf. *En defensa de las causas perdidas*, cit., pp. 325 ss.

67. Cf. S. Žižek, *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una moción* [2001], Pre-Textos, Valencia, 2002.

68. Íd., *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* [2008], Paidós, Barcelona, 2009, p. 37.

cia prima como violencia estructural, la cual necesita de violencia simbólica para encubrirla, constituyéndose en telón de fondo de la violencia que se hace presente en comportamientos individuales. La violencia congénita al Estado no ha desaparecido; va con el sistema del cual el Estado forma parte y continúa dándose bajo otras formas en las democracias liberales. Se plantea entonces «la suspensión política de lo ético» por cuanto la violencia va con el orden político[69].

Para el realismo crítico de Žižek es imprescindible dejar claro por qué el Estado democrático necesita de la resistencia democrática del mismo pueblo —entendido como *demos*—, para defender la democracia frente a las tentaciones antidemocráticas. El Estado democrático, aun siéndolo, conlleva el exceso que el poder siempre implica, por lo que hay que mantenerlo a raya. La democracia —afirma Žižek— conlleva «su propia imperfección», lo cual hay que tenerlo en cuenta en una crítica que no puede quedar circunscrita a lo que el *establishment* admite como «tábanos inofensivos»[70]. Frente a posiciones conformistas, Žižek valora a Rosa Luxemburg por su crítica al paralizante esperar de la socialdemocracia, siempre aguardando el «momento adecuado» para los grandes cambios, lo cual frena toda acción política que requiera osadía[71]. Y en cuanto a los objetivos de transformación social, es imprescindible interrelacionarlos en un proyecto de emancipación universalista que afronte unas circunstancias capitalistas que son condicionantes de las contradicciones de la realidad.

El sistema capitalista conlleva el despliegue de potentes mecanismos ideológicos de forma que hasta las más justas reivindicaciones puede convertirlas en ideología. Žižek parte del concepto marxiano de ideología, enriqueciéndolo con el psicoanálisis lacaniano. En el marxismo de comienzos del siglo XX, dada la confrontación directa del proletariado con una burguesía parapetada tras *su* Estado, la preocupación fundamental era cómo nutrir las motivaciones de la clase obrera para asumir una praxis revolucionaria. Era decisivo tomar conciencia de la propia situación como clase en el seno de la realidad social, para despejar la «falsa conciencia» respecto a la ubicación de los trabajadores en un sistema económico cuyo modo de producción contaba con la explotación que recaía sobre ellos. Mas habiendo cambiado las cosas, bajo la actual hegemonía del capitalismo financiero, las dinámicas de lo ideológico se han hecho más sofisticadas. Por ello Žižek acomete la reelaboración del concepto de ideología, partiendo de que lo ideológico está omnipresente en el sistema capitalista. Ahora sucede que lo ideológico nos lleva, en la crítica a

69. Cf. S. Žižek, *Menos que nada*, cit., pp. 1045 ss.
70. Cf. Íd., *En defensa de las causas perdidas*, cit., pp. 110 ss.
71. Cf. *ibid.*, p. 370.

ello, al fondo de la crítica marxiana al «fetichismo de la mercancía». En tiempos del capitalismo financiero lo ideológico cumple funciones más radicales que la del encubrimiento.

Estamos en un capitalismo cínico que se afirma con tanto descaro que ni se ve en la necesidad de tapar sus contradicciones[72]. Es el capitalismo que, como puso de relieve Peter Sloterdijk, ha descontado los efectos de la crítica de las ideologías y se presenta como más allá de lo ideológico y de sus críticos[73]. Si los mecanismos ideológicos del pasado permitían describir su funcionamiento bajo la fórmula, empleada por Marx, de «no lo saben, pero lo hacen», expresión reveladora del operar de la falsa conciencia, en la actualidad la fórmula ha de ser «lo saben, y aun así lo hacen». Este cinismo, como Žižek subraya en *El sublime objeto de la ideología*, es clave fundamental y desvela dimensiones de lo ideológico en su más honda realidad ontológica. Lo ideológico no solo es falsa conciencia que falla en el conocimiento de la realidad, sino que implica falsa conciencia por ser parte de la realidad misma: «*ideológica es una realidad social cuya existencia implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia* […] *Ideológica no es la 'falsa conciencia' de un ser (social), sino este ser en la medida en que está soportado por la falsa conciencia*»[74].

El *juego ideológico* exige que la ficción se mantenga como necesaria para que todo funcione, y haciendo que llegue a «olvidarse» de que es ficción. Marx y Nietzsche se dan la mano. Es lo que el primero saca a la luz con la crítica del «fetichismo de la mercancía» que opera en el intercambio capitalista, ocultando la extracción de plusvalía en la confusión entre valor de uso y valor de cambio. Las mercancías se compran y se venden ocultando que las relaciones entre cosas que se fijan en torno al precio de los bienes son en definitiva relaciones sociales. El caso es que el fetichismo sigue funcionando desde las relaciones sociales hasta unas relaciones entre cosas que se toman invirtiendo el *como si*, lo cual es propiciado por el dinero, que no solo es intercambiador universal, sino mercancía por excelencia en el capitalismo.

Desde una ideología que tiene en el fetichismo el centro de gravedad, el sistema asegura su funcionamiento: la fe que *religiosamente* el dinero reclama —secularización del cristianismo en el capitalismo[75]— conlleva actitudes que el sistema requiere en los individuos. Žižek desta-

72. Cf. J. A. Pérez Tapias, *La insoportable contradicción de una democracia cínica*, Universidad de Granada, Granada, 2016.

73. Cf. S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología* [1989], Siglo XXI, Madrid, 2010, pp. 55 ss.

74. *Ibid.*, pp. 46-47 [cursivas del autor].

75. Cf. S. Žižek, *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* [2000], Pre-Textos, Valencia, 2002.

ca la fantasía como nivel antropológico previo a las elaboraciones intelectuales; en ella echan el ancla las configuraciones de lo imaginario y la conformación de lo simbólico que el orden social necesita para su funcionamiento. La plausibilidad aportada por ese universo de lo simbólico se reviste de realismo para garantizar la aceptabilidad del orden social. Como proceder añadido encontramos una utilización abusiva de lo políticamente correcto que fija los límites de la crítica, a la vez que desvía a esta de las contradicciones de fondo[76].

Lo ideológico atrapa a los individuos desde lo profundo de su psiquismo, en tanto que foco de las pulsiones, facilitando ese «plus de goce» que necesita compensatoriamente el sujeto para mantener su aceptación del orden. Žižek, de la mano de Lacan, utiliza esa fórmula como llave para abrir las puertas del psiquismo individual y de los comportamientos colectivos. Un régimen de terror como el stalinista, por ejemplo, no se sostiene solo por medios represivos que desde el aparato estatal y la organización partidaria aplican, sino también por ese «plus de goce» que experimentan quienes hacen *inmersión* en el sistema. Trotsky vio la burocratización de la vida política como arranque de la deriva hacia el totalitarismo stalinista. Por eso hace recaer sobre ella buena parte de su análisis en *La revolución traicionada*. Žižek no queda lejos cuando hace hincapié en la «absoluta implacabilidad del 'pragmatismo', la manipulación y el sacrificio de todos los 'principios' con tal de conservar el poder», de los que se sirvió el stalinismo[77]. Este lleva al extremo un despliegue patológico que está *in nuce* en toda organización política. El sistema de administración total del capitalismo en una sociedad de consumo conlleva dosis de burocratismo que bloquean la transformación social. Por ello, la recuperación de la pasión emancipatoria pasa por la rehabilitación del «factor subjetivo»[78]. A Žižek le preocupa además el *sentido*, porque sin la correlación de verdad y sentido es imposible que despegue pasión emancipatoria alguna: «Nuestra identidad se cimenta realizativamente en las identificaciones y en el orden simbólico que nos proporciona el horizonte que nos permita situar todas las experiencias en una totalidad con sentido»[79].

Con estas palabras se compadece la recuperación del *sujeto*, aunque sea como «centro ausente», pero *estando ahí*, junto con un compromiso con el valor de «verdad», de cara a una política de la verdad y a una nueva manera de acercarse a los procesos de subjetivación. Žižek, para sostener un proyecto de emancipación universalista, aborda la relación

76. Cf. S. Žižek, *A propósito de Lenin*, cit., pp. 96-98.
77. Cf. Íd., *En defensa de las causas perdidas*, cit., pp. 159 ss.
78. *Ibid.*, pp. 340-341.
79. *Ibid.*, pp. 40-41.

entre democracia y verdad, situándose en la tensión metafísica que supone el compromiso de una «repetición» de la metafísica tras su crisis. De ahí su propuesta de un enfoque «que combine la universalidad del uso público de la razón con una posición subjetiva comprometida», regida por la convicción que implica admitir «la verdad de que hay una tendencia»[80].

3.2. *Erradicación de las «patologías sociales». Emancipación y autorrealización: la solidaridad y el «cuidado de sí»*

Desembocada la crítica de las ideologías en la necesidad de recuperar el *sujeto* a la vez que se libra la lucha contra la razón cínica como producto y «agente» de la reproducción ideológica, es momento de retomar la idea marxiana de «antropogénesis», subrayada por Schlomo Avineri[81].

La *antropogénesis* implica a toda la realidad humana; también la cultura está incluida en ese proceso antropogenético. Entre márgenes bastante amplios, esa *antropogénesis* se ha dado de muchas formas, aunque con un denominador común a todas ellas. Las distintas culturas con sus tradiciones y modos de hacer respectivos, son cauces de otras tantas historias a través de las cuales el ser humano se ha gestado y continúa haciéndolo tras de su *humanización*. A la hora de pensar la *antropogénesis* no cabe eludir el peso de lo negativo de las historias de la humanidad y en las mismas biografías de los individuos. Eso obliga a enfrentarse a las contradicciones de la realidad humana, las cuales en unos casos son ineliminables *contradicciones existenciales* y en otros son *contradicciones históricas* que, por su carga de contingente negatividad, pueden y deben ser superadas. La índole de las primeras ya nos advierte, también respecto a las segundas, que afrontar nuestras contradicciones, para aminorar el peso de lo negativo, no supone considerar como alcanzable la total superación de las mismas. La plena reconciliación es ideal salvífico que la razón no puede tomar como propio, pues la dimensión trágica de la existencia humana, dada nuestra finitud, excluye alcanzarla en nuestras historias. Eso no quita que la «antropogénesis», tarea de *autohumanización* siempre inacabada, no implique la batalla constante contra la alienación y a favor de las condiciones de emancipación que hagan posible la autorrealización. Sobre ese objetivo bifronte se moviliza la «tensión utópica» del hombre, así como los «potenciales utópicos» de la cultura. Desde esta, aun con su ambigüedad, desde la tecnológica

80. S. Žižek, *El año en que soñamos peligrosamente* [2012], Akal, Madrid, 2013, p. 11.

81. Cf. S. Avineri, *El pensamiento social y político de Carlos Marx* [1968], Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, pp. 116 ss.

hasta la jurídico-política, desde las relaciones sociales hasta el ámbito axiológico, operan *excedentes* que desbordan las coordenadas socioculturales en las que se fraguan para apuntar más allá desde distintas «esferas de valor».

Si la autorrealización pasa por la emancipación, también esta necesita de la autorrealización de los individuos: el ideal emancipatorio se ve desfondado si ellos no asumen las exigencias para una *autorrealización solidaria*, a la vez que afirman existencialmente el sentido de su vida *a pesar de y contra* la muerte. Desde la realidad de los individuos, culturalmente mediada en su existencia social, es en el *interés emancipatorio* y en el *interés por ser* («más plenamente humanos») donde radican las bases antropológicas de una cultura *humanizante*.

Desde la perspectiva de la autorrealización cabe recordar, remitiéndonos a Foucault, concretamente al tercer volumen de su *Historia de la sexualidad* (2005, pp. 41-79), cómo el «cuidado de sí» a través del cual el individuo se constituye conscientemente en *sujeto moral*, tiene desde esa tarea de subjetivación un componente de emancipación[82]. Foucault muestra cómo la tarea de construcción de la subjetividad tiene un firme antecedente en el «cultivo de sí» de la época clásica —especialmente en las escuelas epicúreas y estoicas—, si bien entonces sin verse asociado a un modo de pensar tan individualista como el que la modernidad impulsó, sino, por el contrario, concebido en conexión con las relaciones sociales en las que el individuo se insertaba, tal «cuidado de sí» era llevado a la práctica como «hacerse del hombre a sí mismo» —en ello incide Séneca en *De la brevedad de la vida*, 24, 1—. Tal quehacer, concebido tras el objetivo de una vida lograda, concitaba en torno a sí tanto unas determinadas prácticas, con criterios de austeridad, de autocontrol en los placeres y de relaciones fructíferas con el entorno social, como una forma de entender la misma filosofía como *modo de vida*. Tiene su sentido recuperar ese punto de vista del «cuidado de sí» para pensar una subjetividad que no puede quedar reducida a su dimensión cognoscitiva ni a un individualismo como el que acompañó al *paradigma de la conciencia* —bajo el que se desarrolló el concepto de *sujeto* sobre el que el mismo Foucault hizo recaer su crítica antes de su propuesta sobre el *cuidado de sí* en un nuevo marco de subjetivación—. Traer a colación el «arte de la existencia» de quien tiene el privilegio y a la vez la obligación, como subraya Epicteto, de aprender a vivir la propia vida porque así se lo ha «encomendado» la misma naturaleza, es mensaje pertinente en nuestra época, máxime tras la *crisis del sujeto* propia de lo que hemos llamado postmodernidad.

82. Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, 3. *El cuidado de sí* [1984], Siglo XXI, Madrid, 2008, pp. 41 ss.

Junto a la propuesta foucaultiana del «cuidado de sí»[83] han surgido también otras que ponen el acento en la autorrealización, recogiendo los ecos de la construcción del yo como una «obra de arte». En esa órbita se sitúa Charles Taylor cuando pone el acento en que cada uno de nosotros tiene una forma original de ser humano —lo que Herder expresaba, como recuerda el autor de *La ética de la autenticidad*, diciendo que cada persona tiene su propia «medida»—. Insiste en que cada ser humano tiene *su* forma de *ser humano*, sugiriendo un ideal de autenticidad desde el cual se fijan las propias metas de autorrealización, cargadas con un significado moral[84].

En dirección a una cultura *humanizante*, en cuyo seno tenga cabida esa construcción de la subjetividad ensalzada por Foucault como «cuidado de sí», se mueve el empeño por la erradicación de las formas diversas en que se presenta la *alienación* que históricamente se da. Cabe decir con Habermas que se trata de erradicar las *patologías* que se presentan en el mismo *mundo de la vida*, inducidas desde la organización sistémica de la sociedad y extendidas a toda ella por la «colonización» a que se ve sometida en todos sus ámbitos, llevada a cabo desde la organización económica y su *sistema-dinero* y la organización política y su *sistema-poder*, los cuales extienden las desigualdades y «costes humanos» a través de los mecanismos de integración social, de socialización y de reproducción cultural[85]. ¿Se puede «domesticar» ese sistema económico desde el sistema político y, a la vez, domesticar al Estado? Es pregunta a la que Habermas daba respuesta positiva hace años[86], pero respecto a la cual se acumula escepticismo a la vista de la dinámica regresiva en que se halla Europa. Aun con todo, hay que mantener la resistencia a que el sistema imponga su lógica cosificadora a los individuos. Los efectos de tal expansión colonizadora se hacen sentir en la vida social, afectando a los individuos hasta verse inmersos en esas situaciones difíciles respecto a sus trayectorias y la reconstrucción de sus identidades descritas por Richard Sennett en *La corrosión del carácter*[87].

Activando los potenciales utópicos de la cultura, lo cual corre en definitiva a favor del *sentido* que los individuos anhelan para sus vidas, es como la realidad cultural se orienta ético-políticamente hacia los *fines* emancipatorios y autorrealizativos, dialécticamente entrelazados. De lo

83. Cf. M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros* [2008], Akal, Madrid, 2011.
84. Cf. C. Taylor, *La ética de la autenticidad* [1991], Paidós, Barcelona, 1994, pp. 64-65.
85. Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* [1981], Trotta, Madrid, 2.ª reimp., 2018, pp. 589 ss. y 917 ss.
86. Cf. J. Habermas, *La necesidad de revisión de la izquierda* [1990], Tecnos, Madrid, 1991.
87. Cf. R. Sennett, *La corrosión del carácter* [1998], Anagrama, Barcelona, 2000.

que se trata es de *aproximar* en lo posible la facticidad de dicha realidad a esos fines, los cuales brotan en ella misma como metas de la dimensión sociocultural de lo que es en verdad una *utopía antropológica*. En tanto la cultura en su conjunto se oriente eficazmente a ellas estará desarrollando lo mejor de sí en una «transición», muchas veces conflictiva, pero en la que lo humano se juega su razón de ser. Como observaba Cassirer, «el proceso vital de las culturas consiste precisamente en ser inagotable en la creación de esas mediaciones y transiciones»[88], aunque razones tenemos para no mantener una ciega confianza, pues sabemos que dicho proceso también puede hundirse en un pozo sin fondo. Esa misma experiencia hace inevitable la pregunta sobre si esa activación positiva de los potenciales utópicos de la cultura implica la recaída en una aporética trágica.

Es conocido el diagnóstico pesimista acerca de la relación entre el individuo, y su naturaleza, con la cultura de pensadores como Schopenhauer, de escépticos en cuanto al futuro de la cultura como Freud, o de pensadores *trágicos* como, en el fondo, Kant, a quien su teísmo moral salva de verse sin salida entre sus antítesis dualistas[89]. Unas veces se subraya que la cultura se vuelve represivamente contra el individuo, otras, que la misma cultura delinea horizontes que para el individuo son inalcanzables, presentando por ahí, como hace Simmel y recoge Cassirer, otra panorámica de la «tragedia de la cultura»[90].

No nos vale, por el otro extremo, pensar el desarrollo cultural de los humanos en los términos de un ingenuo optimismo, confiado en la «perfectibilidad» del hombre. Optimismo y pesimismo estados de ánimo contrarios; más allá de su contraposición está la «esperanza paradójica». Esta es la que cabe alentar desde la realidad cultural del hombre, resultado dialéctico de esa trama compleja de mediaciones entre *mundo de la vida* y sistema, individuo y sociedad, pasado y futuro, consciente e inconsciente, facticidad e idealidad… Tal comprensión dialéctica no elimina la dimensión trágica de la cultura —del ser humano—, desde la escisión radical que conlleva la existencia del hombre y el empeño, irrealizable *en plenitud*, de superarla en consumada autorrealización. En este sentido sí es pertinente hablar de la *tragedia de la cultura*, salvando las distancias con lo que es la situación existencial del individuo, confrontado siempre con la muerte como destino.

La función de la cultura no puede ser agravar el peso de la tragedia que se impone sobre los individuos, sino proporcionar medios para afrontarla, sin ocultarla bajo falsas ilusiones. Por ello, por mor de los

88. Cf. E. Cassirer, *Las ciencias de la cultura* [1942], FCE, México, 1965, p. 165.
89. Cf. J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid, 1983.
90. Cf. E. Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, cit., pp. 155 ss.

individuos, de la emancipación que es conforme a su dignidad, y de la autorrealización a la que esa dignidad les hace merecedores, de lo que se trata es de descargar a la cultura de tragedias. Una cultura será tanto más *humanizante* cuantas menos tragedias gratuitas —es infame hacerlas pasar por necesarias— eche sobre los individuos: cuanto menos sufrimiento, miseria, injusticia…, cuantas menos —debería ser ninguna— víctimas ocasione. Por respeto a la insoslayable dimensión trágica de la existencia de los individuos, los potenciales utópicos de la cultura han de apuntar, no a una realidad humana sin tragedia, sino a una *sana dramatización cultural* de una existencia de por sí trágica, mas no por eso necesariamente sin sentido. La negatividad de la muerte exige no echar más negación sobre una *realidad humana vulnerable*[91] que exige respeto y anhela felicidad.

91. Cf. J. Masiá, *Animal vulnerable*, Trotta, Madrid, 2015.

8

HOMO MORALIS. LA DIGNIDAD COMO RESPONSABILIDAD DEL SER HUMANO LIBRE

1. DE LA LIBERTAD CONSTITUYENTE A LA CONCIENCIA MORAL CONSTITUIDA

1.1. *La condición moral del hombre: de la «libertad negativa» a la «libertad positiva»*

La condición moral del ser humano no es algo añadido a su *naturaleza*. Va con la humanidad que se pueda decir de cada individuo, hombre o mujer, que es *homo moralis*. Con Aranguren cabe afirmar que el hombre ya es un ser *moralizado*: «la realidad moral es constitutivamente humana [...] una necesidad exigida por las propias estructuras psicobiológicas»[1].

El organismo humano no está «predeterminado» para una respuesta a su entorno; queda en suspenso ante los estímulos que le llegan del mismo, y en ese sentido es «libre-de» ellos. Las mismas estructuras somáticas *exigen* la inteligencia y, con ella, la moralidad. Como dijo Zubiri, el hombre, incluso para subsistir biológicamente, necesita «hacerse cargo» de la situación, habérselas con las cosas, consigo mismo y con los demás como «realidad», no meramente como estímulos. Su «inteligencia sentiente» le acompaña al estar «lanzado a tener que determinar la forma de realidad que ha de adoptar»[2]. Aranguren lo expresa así:

> En el hombre, el ajustamiento a la realidad se produce indirectamente, a través de la *posibilidad* y de la *libertad*, que no reposa sobre sí misma, como piensan Heidegger y Sartre, sino sobre la estructura inconclusa de las tendencias o «referencias» que abren así, exigitivamente, el ámbito de las «pre-

1. J. L. L. Aranguren, *Ética* [1958], en *Obras completas* 2, ed. de Feliciano Blázquez, Trotta, Madrid, 1994, pp. 201 ss.
2. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1985, p. 104.

ferencias». He aquí la segunda dimensión [la primera es la libertad-de los estímulos] de esta «situación de libertad», libertad no solo *de* tener que responder unívocamente, sino también libertad *para* pre-ferir en vista de algo, convirtiendo así los estímulos en estancias y recursos, es decir, en «posibilidades». En una palabra, al animal le está dado el ajustamiento. El hombre tiene que hacer ese *ajustamiento*, tiene que *iustum facere*, es decir, tiene que justificar sus actos […]. Con esa exigencia de *ajustamiento* a la realidad emerge en y para la condición humana la *moral como estructura* —marco previo a la *moral como contenido*—. El ajustamiento del acto a la situación, como estructura radical del comportamiento humano, da lugar a la «justificación» del acto, es decir, a la consideración del mismo para evaluarlo en su característica de ser «ajustado» a la realidad, y en ese sentido, «justo». Esa dimensión de la *justificación como ajustamiento* es la que con Zubiri cabe considerar *moral como estructura*[3].

«El hombre es constitutivamente moral por cuanto tiene que conducir por sí mismo su vida», es decir, porque es constitutivamente libre, sintetiza Aranguren[4]. Con esa afirmación coincide Fromm cuando piensa la condición moral del hombre desde su concepto de *naturaleza humana*. La indeterminación biológica del hombre es la que le sitúa en el ámbito de la libertad, una libertad constituyente.

En Fromm se puede encontrar una *antroponomía*, relativa al «deber-ser» del hombre, asentada sobre su teoría antropológica. Si consideramos el doble objetivo humano de la autorrealización y la emancipación, ellos señalan el «poder-ser» del hombre, que se debate entre las alternativas ante las que se ve confrontado en su vida, siempre teniendo a la raíz la contradicción existencial que le acompaña. Obviamente, con el «poder-ser» entra obligadamente en escena el «deber-ser»: «Debemos llegar a ser lo que (positivamente) debemos ser», declara Fromm en *¿Tener o ser?*[5]. Sin aminorar la dimensión trágica de la existencia, tal tarea, que hemos llamado de *humanización*, implica la «esperanza paradójica» —fe racional, razonable, en lo incierto como posibilidad real, pero de consecución no garantizada, como deja claro Fromm en su *Revolución de la esperanza*—, en que esa meta puede en alguna medida alcanzarse[6]. Pero eso depende del compromiso moral del ser humano consigo mismo y con los otros, un «deber» que no viene impuesto desde fuera, sino que surge desde el mismo sujeto en tanto toma conciencia de su condición moral a la vez que se activa su «interés por ser». En la insistencia frommiana en que «debemos llegar a ser lo que podemos ser» resuena la herencia spinozista que lleva a subrayar la moralidad como consecuencia

3. J. L. L. Aranguren, *Ética*, cit., pp. 207-208.
4. *Ibid.*, p. 217 [cursivas del autor].
5. Cf. E. Fromm, *¿Tener o ser?* [1976], FCE, Madrid, 1979, p. 118.
6. Cf. Íd., *La revolución de la esperanza* [1968], FCE, México, 1970, pp. 21 ss.

de la potencia de ser, sobre la cual se despliega la dinámica de las potencialidades del ser humano como proceso de liberación.

Son las condiciones de una existencia humana que se halla entre sus límites y sus aspiraciones, entre sus contradicciones y sus modos de afrontarlas, las que hacen que el ser humano tenga que dar una «respuesta» a la problemática de su vida desde la libertad, la cual le es constitutiva en primera instancia como *libertad negativa*: se encuentra «libre-de» determinación biológica. La vida no le «es vivida» al ser humano según pautas «programadas» para toda la especie, sino que cada cual ha de vivirla activa y conscientemente en medio, por otra parte, de los condicionantes sociohistóricos que pesan sobre ella. En todo caso, la «respuesta» del ser humano, en la concreción de cómo satisfaga sus necesidades y despliegue sus capacidades, no es valorativamente indiferente. Hay respuestas *humanizantes* y otras que no lo son, lo cual se confirma a la vista de patologías que pueden considerarse tales por el sufrimiento que provocan en quienes las padecen. Son patologías en las que se bloquea el tránsito de la *libertad-de* o *libertad negativa* a la *libertad-para (la autorrealización)* o *libertad positiva*[7].

La «salud» y lo que implica una vida humanamente fecunda son indicios de lo *bueno* para el ser humano. Los desarrollos patológicos que truncan posibilidades positivas del *humanizarse* son el vector de lo negativo, susceptible de ser interpretado como propio de «la vida volviéndose contra sí misma». Cuando eso ocurre, se quiebra el teleologismo antropológico-existencial que arraiga en lo condicionante-posibilitante (cuasitrascendental) del hombre *qua* hombre, teleologismo no-determinista que en tal caso se ve reemplazado por la tendencia «secundaria» de signo inverso que aparece y se consolida en tanto no lo hace la «tendencia primaria» hacia metas de *humanización*. Es este *télos* el que supone una *normatividad* que se proyecta hacia la existencia concreta del ser humano desde el utópico «poder-ser» que dialécticamente se anticipa en el «estar siendo» de quien vive *humanamente* desarrollando sus potencialidades. En esa dinámica tienen lugar las opciones que el ser humano toma ante las *alternativas* que se le presentan. Tales opciones son susceptibles de valoración positiva o negativa; el hecho mismo de evaluarlas es indicio de la libertad y racionalidad en que se asienta la *condición moral* del hombre, la cual se explicita en la necesidad de contar con valores y normas conforme a los que orientar y enjuiciar la propia vida[8].

Desde la libertad y racionalidad humanas, con lo que implican de autoconciencia, la *normatividad* que señala el funcionamiento «no patológico» de lo humano —normatividad que tiene a ese nivel un sentido

7. Cf. E. Fromm, *El miedo a la libertad* [1941], Paidós, Barcelona, 1987, cap. 2.
8. Cf. *ibid.*, p. 92.

criteriológico y no prescriptivo—, se afirma como *normatividad ética*: el teleologismo que supone es *teleologismo ético*. Por ello, las «disfuncionalidades patológicas» que se presentan constituyen un «fracaso moral» desde el momento en que suponen no haber dado una respuesta humanamente fructífera al problema de la existencia. Esta misma, en cuanto «problema», es un *problema moral*. Y si las respuestas son susceptibles de ser valoradas éticamente como positivas o negativas, también es susceptible de valorarse éticamente la orientación social y culturalmente predominante, según las prácticas que desde ella se vean inducidas, ya se encaminen hacia una mayor *humanización*, ya en una línea de *deshumanización*. Un sistema *deshumanizante* —criterio para calificarlo así es la medida en que sacrifica las necesidades de los individuos a las necesidades del sistema— es éticamente negativo y la alienación que genera es también *problema moral*[9]. Si las patologías psíquicas tienen un componente de problemática moral no resuelta, en tanto las condiciones socioculturales las inducen, implican una *normalidad* que puede ser patológica[10].

Afirmar la condición moral del ser humano implica que al hombre no le interesa solo la supervivencia biológica, ni tampoco solamente la supervivencia en un entorno social, sino que le interesan determinados *valores*, es decir, lo valioso en referencia a lo cual orienta su existencia, aquello que encarna lo que se puede considerar *bueno* porque, en definitiva, contribuye a una *vida buena*. La existencia humana se orienta conforme a valores, a lo que Fromm añade —en divergencia con Heidegger— que «fuera del hombre no hay ningún valor»[11]. Convergiendo con él encontramos al filósofo mexicano Luis Villoro cuando en *El poder y el valor* afirma que «la búsqueda del valor es una característica de la condición humana», para abundar en cómo los humanos nos orientamos según valores que activan nuestras motivaciones y demandan razones acerca de nuestra adhesión a ellos:

> Para que nuestras acciones no sean gestos en el vacío, para que nuestros deseos no se frustren y nuestras actitudes no se dirijan a espejismos, requerimos que se funden en razones. Solo así adquieren un sentido. Al tender a un valor real y no ilusorio, puede aliviarse una carencia; al pretender realizarlo, la acción intencional puede inscribir su traza en el mundo[12].

9. Cf. E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre* [1919], FCE, México, 1962, p. 65.

10. Cf. Íd., *Ética y psicoanálisis* [1945], FCE, México, 1955, p. 10.

11. Cf. Íd., «Values, Psychology and Human Existence», en A. H. Maslow (ed.), *New Knowledge in Human Values*, Harper & Bros, Nueva York, 1959, p. 151.

12. L. Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, FCE, México, 1997, pp. 68-69.

Si la existencia humana ha de orientarse conforme a valores, ya que hay que darle un *sentido* que acaba cifrándose en la constelación de lo que se estime como valioso, eso redunda en la libertad como presupuesto. Dado que la orientación se configura frente a *alternativas* posibles, esa libertad que implica la *condición moral* del hombre se traduce en libertad de elección. Pero hablar de la libertad de elección sin tener en cuenta los condicionamientos de todo tipo que pesan sobre ella lleva a una abstracción que solo reporta vanas ilusiones, provocando las reacciones de corte determinista tendentes a negarla. Fromm afronta la cuestión hablando de «alternativismo», viendo la libertad de elección como conflicto entre tendencias: se ponen en juego las tendencias del individuo, las cuales se hallan a su vez mediadas por las que se den en su entorno sociocultural. El conflicto no se presenta normalmente en términos polarizados de bien o mal, sino como tensión entre alternativas diversas en las concretas situaciones en las que hay que decidir. La elección se plantea entre tipos de conducta y posibles cursos de acción ante los cuales decide el individuo.

El problema de la libertad de elección se presenta cuando se trata de elegir lo *bueno* contra lo *malo*, es decir, ante las alternativas —dice Fromm— entre progreso o regresión, amor u odio, autonomía o dependencia… La libertad se afirma positivamente como capacidad para seguir la voz de la razón, de la conciencia, contra las voces de las pasiones irracionales o de las tendencias regresivas. Es decir, la libertad de elección va enmarcada en la dialéctica entre *libertad-de* y *libertad-para,* de modo que escoger la opción positiva incrementa la libertad-de o *libertad negativa* a la vez que la transforma en libertad-para o *libertad positiva.* Si la elección recae sobre lo negativo, contribuye a perder la misma libertad de elección: el individuo se adentra en la cadena de consecuencias negativas en la que va quedando atrapado.

En definitiva, la libertad como presupuesto de la *condición moral* del hombre, que se afirma en principio como libertad de elección, se inserta en el contexto dinámico de la libertad-de y la libertad-para, dialéctica que remite al carácter del sujeto, que se va conformando con las opciones que el individuo va tomando[13].

Esclarecido tal sentido dinámico, podemos decir con más razón que «la libertad es la condición básica de la moral»[14]. Eso mismo, a la vista de la dialéctica de *libertad-de* y *libertad-para* en el terreno sociopolítico —donde el problema de las «elecciones colectivas» ante las alternativas dadas y sus consecuencias sigue una dinámica análoga a la expuesta—,

13. Cf. E. Fromm, *El corazón del hombre. Su potencia para el bien y para el mal* [1964], FCE, México, 1966, pp. 161-162.
14. Íd., *Ética y psicoanálisis*, cit., p. 266.

permite a Fromm, por una parte, entender la *libertad negativa* del individuo como «la aptitud para preservar la propia integridad contra el poder» y, por otra, insistir en la libertad política como condición de la libertad individual en tanto posibilitante del desarrollo de lo específicamente humano. Así pues, la libertad como presupuesto de la *condición moral* del hombre se traduce a nivel social en la exigencia de libertad política, y si la primera es libertad que ha de ser en definitiva libertad-para la autorrealización, la segunda, objetivo de la praxis emancipatoria, implica la instauración de las efectivas condiciones de libertad necesarias para que aquella sea posible para todos. Se trata de la libertad política cuya idea es heredera del concepto de libertad de los *antiguos* para desempeñarla en el ámbito de la *polis*, pero que, repensada como libertad política en un nuevo contexto ha de ser conjugada con la libertad como independencia de los individuos en su vida privada propia de los *modernos*[15]. Es además esta libertad política la que Isaiah Berlin —y Philip Pettit con la diferenciación entre la libertad como no interferencia y la libertad como no dominación[16]— entienden en ese sentido también como *libertad negativa*, concretada en las condiciones de no interferencia coercitiva desde instancias políticas o de otro tipo sobre los individuos —por lo cual debe velar el Estado—, que ha de verse acompañada por la *libertad positiva* como autonomía para el ejercicio de los propios derechos, algo subrayado por la tradición republicana, más allá del acento liberal en la libertad negativa[17].

Con tal visión de una *condición moral* del hombre que se asienta sobre la libertad, Fromm enjuicia la realidad del humano con un notable realismo crítico. El hombre no es ni bueno ni malo «por naturaleza», sino, desde su libertad, *capaz para lo bueno y para lo malo*, lo que se resolverá según la tendencia en respuestas ante las alternativas que se le planteen. La maldad como posibilidad humana, por ser el hombre *moral por naturaleza*, evoca lo malo como pérdida de potencia de acción o debilitamiento del poder de afección del que habla Spinoza[18]:

> La maldad es un fenómeno específicamente humano. Es el intento de regresar al estado pre-humano y de eliminar lo que es específicamente humano:

15. Cf. B. Constant, «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos» [1819], en Íd., *Escritos políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pp. 257-285.

16. Cf. Ph. Pettit, *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno* [1997], Paidós, Barcelona, 1999, pp. 77 ss.

17. Cf. I. Berlin, *Dos conceptos de libertad* [1958], Alianza, Madrid, 2005. Sobre el papel de la libertad, pasando por la tradición republicana, en la idea de socialismo de Marx, cf. A. Honneth, *La idea del socialismo* [2015], Katz, Buenos Aires, 2017, pp. 29-61.

18. Cf. G. Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica* [1970], Tusquets, Barcelona, 1984, pp. 54-55.

> razón, amor, libertad. Pero la maldad no solo es humana, sino trágica. Aun cuando el hombre regrese a las formas más arcaicas de experiencia, nunca puede dejar de ser humano; de ahí que no pueda nunca sentirse satisfecho con la maldad como solución […] la maldad es profundamente humana porque el hombre no puede convertirse en un animal, como tampoco puede convertirse en un «Dios». El mal es la pérdida de sí mismo que sufre el hombre en el intento de escapar a la carga de su humanidad[19].

Profundizando en la *condición moral* del ser humano, Fromm enlaza libertad y *carácter*. Si la cuestión es cómo afirmar las tendencias «progresivas» frente a las «regresivas», la «vida» contra todo lo que significa «muerte», ella se decide según el carácter de cada uno, del que depende su «libertad moral». Las actitudes, sentimientos y pensamientos de cada cual dependen del carácter, donde arraigan las motivaciones del comportamiento moral. Si la *condición moral* del hombre no es pensable sin su carácter, este tampoco es concebible sin cualificación moral.

Desde una mirada ética atenta a las actitudes, a la vez que con perspectiva psicoanalítica al tener en cuenta la dinámica de lo inconsciente, Fromm insiste en que el carácter es «objetivo» de la maduración moral del sujeto, siendo esta expresión del grado en que un individuo logra desplegar bien «el arte de vivir» —el «cuidado de sí» foucaultiano—. En la maduración del carácter se cifra en buena parte la conformación de la propia vida como *tarea moral*. Si es verdad que el carácter es «el destino del hombre», como Heráclito dejó escrito, lo que hay que añadir a continuación es que ese destino del hombre se hace —y en buena parte lo hace él mismo— en medio de las circunstancias —el «yo soy yo y mi circunstancia» orteguiano[20]—. Si fuera un destino absolutamente determinista sobraba hablar de libertad, de condición moral, de conciencia, de voluntad… Oponiéndose a todo determinismo, pero reconociendo el condicionante que supone la propia trayectoria precipitada caracterológicamente, Fromm, de manera análoga a como hace respecto a la libertad, procede en relación a la *voluntad*:

> La voluntad no es el poder abstracto que el hombre posea independientemente de su carácter. Por el contrario, la voluntad no es más que la expresión de su carácter. La persona productiva que confía en su razón y que es capaz de amar a otros y a sí misma tiene la voluntad para obrar virtuosamente. La persona improductiva que fracasó en desarrollar estas cualidades y que es esclava de sus pasiones irracionales carece de esta voluntad[21].

19. E. Fromm, *El corazón del hombre*, cit., p. 177.
20. J. Ortega y Gasset, «Meditaciones del Quijote» [1914], *Obras completas* I, Taurus, Madrid, 2004, p. 757.
21. Cf. E. Fromm, *Ética y psicoanálisis*, cit., p. 229.

1.2. *Liberación y compartida deliberación. Conciencia moral y dignidad humana: la «humanidad» como fin*

Desde la libertad y la racionalidad, y mediando el carácter como matriz psíquica de las actitudes, emerge la *conciencia moral* como elemento que define la *condición moral* del hombre. Desde la autoconciencia, la conciencia moral es la capacidad para el juicio moral en virtud del cual evaluamos los comportamientos humanos y orientamos las propias acciones —la propia vida, en definitiva— en función de los valores reconocidos como tales. La conciencia moral se apoya en la razón, pero no implica solo conocimiento intelectual acerca de lo *bueno* y lo *malo*, sino que es un conocer atravesado por el sentimiento y que tiene, al decir de Fromm, «una cualidad afectiva por cuanto es la reacción de nuestra personalidad total» y no únicamente una instancia mental. Tal conciencia moral es específicamente humana, imprescindible para nuestra orientación en la existencia —sea manejando criterios de evaluación ética, sea aplicando principios y normas morales—[22].

La conciencia moral, en su mejor despliegue —«conciencia humanista» para Fromm—, representa la potencialidad del hombre como ser moral, enraizada en la *experiencia radical* de la propia *humanidad*. Ella condensa toda la *humanidad* —en sentido intensivo— que hay en el hombre, más allá de sus límites como «hombre social». Por ello, esa conciencia es soporte de criterios y valores con pretensiones de ser universalmente válidos, de manera que al juzgar desde ellos la conciencia puede impugnar, por razones de humanidad, el orden establecido en cualquier sociedad. Una conciencia moral madura hace frente al poder-dominio y afirma la libertad como condición de la moral; ella es la condición de una praxis moral *humanizante*.

La conciencia moral madura se contrapone a una *conciencia autoritaria*, que se halla en relaciones de dependencia respecto a instancias de poder a las que el individuo se somete. Lo que caracteriza a una conciencia autoritaria es, pues, el sometimiento a una autoridad irracional, tanto si es la autoridad con la que se inviste un poder real, como si es la que encarna aquellas figuras que son trasunto simbólico del poder real. La conciencia autoritaria resulta de la interiorización acrítica de la autoridad y de las normas impuestas por ella —lo que Freud llamó s*uperyó*—. Para esa conciencia, dice Fromm, la virtud suprema es la obediencia —y la desobediencia, el pecado capital—. La conciencia autoritaria actúa en dirección contraria a la que reclama la *tarea de humanización*. Junto a la exaltación de la obediencia, sacrificando la autonomía del sujeto, induce

22. Cf. *ibid.*, p. 173.

los comportamientos gregarios en los que el individuo se sumerge en una colectividad, renunciado a la libertad.

La conciencia moral no está exclusivamente relacionada con el cumplimiento del deber —bajo la apariencia de este se induce con frecuencia el «ajuste social» necesario, promovido por la «autoridad anónima» o poder de coerción del sistema sobre los individuos—. La autorrealización también es asunto de dicha conciencia moral y, en tanto lo sea, se trata de la conciencia del hombre no alienado, capaz de desenvolverse desde su autonomía moral. Fromm lo subraya diciendo que «el hombre es responsable ante sí mismo de ganar o perder su vida»[23].

Si Fromm pone el acento en el arraigo de la *condición moral* del hombre en la *naturaleza humana*, y en su génesis a partir de ella, viéndola en estrecha interrelación con el carácter, Kant nos ofreció previamente una visión de la moralidad como un *hecho de la razón (práctica)* en el cual reconocemos lo *humano* que nos es propio y nos constituye. Mientras que Fromm, por tanto, indaga en la génesis de la *condición moral* y esboza cómo se forma la misma conciencia, la visión kantiana concentra la mirada en la índole de esa moralidad. Son dos perspectivas que se complementan, no sin tensiones, dado el enfoque formalista de la ética kantiana. Si para Fromm, el recorrido ha sido a partir de una determinada visión antropológica —con su marco ontológico y sus supuestos metafísicos— para subrayar en ella la dimensión moral, dando paso desde esa consideración a la reflexión ética, en el caso de Kant la trayectoria es a la inversa: desde su ética deontológica, sostenida desde el trascendentalismo con el que opera en lo relativo a la *razón práctica*, el filósofo del *imperativo categórico* nos conduce a sus consideraciones antropológicas desde su visión del ser humano como sujeto moral.

La moralidad, tal como se reconoce en la conciencia del deber, es un *factum*, un hecho del cual la razón práctica se hace cargo. Es ante el deber como la propia conciencia se descubre en su libertad, la cual la desdobla el análisis en libertad trascendental y libertad moral. En cualquier caso, la razón práctica sale de la antinomia en la que, respecto a la libertad, queda encerrada la razón teórica. Esta queda obligada a dejar el juicio en suspenso ante la tercera de las antinomias señaladas por Kant en la *Crítica de la razón pura*: si, por una parte, la razón puede sostener que «además de la causalidad según leyes de la naturaleza, es necesaria una causalidad de la libertad para la explicación de los fenómenos», por otra, concluye que «no existe la libertad, sino que todo sucede en el mundo con arreglo a las leyes de la naturaleza». Ante esa antinomia, Kant, en su *metafísica moral*, se acoge no a demostrar la libertad, sino a *mostrar* que

23. *Ibid.*, p. 185.

somos libres: la libertad como *postulado de la razón práctica*, que se puede pensar, pero no conocer, mas no por ello queda reducida a la mera consideración de hipótesis ficcional, sino afirmada desde la conciencia como condición de posibilidad de la moralidad misma[24]. Es la libertad que interviene en el comportamiento moral como posibilitante de la vida moral en tanto que autonomía del sujeto, a la vez que opera como causa que origina cursos de acción provocados desde el ámbito nouménico de la voluntad bajo la guía de la razón: «la ley moral es una ley de la causalidad por la libertad»[25].

Si la libertad es condición de posibilidad de la moralidad, es la conciencia del deber la que permite, gracias a la ley moral, que el hombre «reconozca en sí mismo la libertad». Tal es la experiencia interna que el sujeto tiene cuando desde su «buena voluntad» —lo único que puede ser tenido «sin restricción» por bueno[26]— actúa *por deber* —«necesidad de una acción por respeto a la ley»[27]—, atendiendo al mandato que la conciencia formula bajo la *forma* del imperativo categórico. Este, que en su primera formulación —«obra según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal»— recoge como juicio sintético *a priori* de la razón práctica el criterio formal para reconocer como ley aquello a lo que nos obligamos por deber, y que en su segunda formulación —«obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza»— [28] insiste en la radicalización del principio de universalizabilidad poniendo a la voluntad en el punto de vista de la voluntad de un legislador universal, se nos presenta en la tercera centrándose en la consideración del hombre como *fin*, haciendo radicar en ello su dignidad: «obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio»[29]. Es mérito de Kant vincular la dignidad humana al deber moral y a la conciencia del mismo desde la libertad, planteando como exigencia incondicional el respeto a la dignidad de cada uno:

> Que, en el orden de los fines, el hombre (y con él todo ser racional) es *fin en sí* mismo, es decir, no puede nunca ser utilizado solo como medio por alguien (ni aun por Dios), sin al mismo tiempo ser fin; que, por tanto, la hu-

24. Cf. I. Kant, *Crítica de la razón práctica* [1788], Espasa-Calpe, Madrid, 1981, pp. 184 ss.
25. *Ibid.*, p. 74.
26. Cf. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [1785], Ariel, Barcelona, 1996, p. 117.
27. Cf. *ibid.*, p. 131.
28. *Ibid.*, p. 173.
29. *Ibid.*, p. 189.

> manidad, en nuestra persona, tiene que sernos sagrada, es cosa que se sigue ahora de suyo, porque el hombre es el *sujeto de la ley moral*, por consiguiente, también de lo que es en sí santo, de lo que permite llamar santo a todo lo que esté de acuerdo con ello[30].

Es verdad que junto a ese indudable mérito resulta chocante la frialdad de Kant al restarle valor moral al anhelo de felicidad, al descontar como móviles de índole moral incluso los buenos sentimientos, por más que todo ello tenga su valor como complemento de la moralidad. Pero, no obstante, la conciencia moral ha de procurar no verse contaminada por motivaciones espurias, aunque sean nobles. Hasta la prudencia es considerada por Kant, en oposición a la tradición que viene de Aristóteles, como algo que responde a un cálculo pragmático y no a la exigencia de la ley moral. Con todo, Kant recoge la necesidad de que virtud y felicidad converjan como integrantes del *bien supremo* al que la conciencia aspira, no como fundamento del deber, sino como condición del sentido de la vida moral, la cual, cuando la virtud se afirma actuando por deber, es la que nos hace dignos de la felicidad[31].

También es verdad que Kant modula en términos más cálidos su deontologismo cuando en *Metafísica de las costumbres* desarrolla la «doctrina de la virtud». Si en el sentido más estricto consiste la virtud en actuar por deber en el respeto a la ley moral, en un sentido más amplio la vida moral implica también otros fines propios de una vida virtuosa respecto a los cuales también se puede hablar de deberes. Por ahí retoma Kant la cuestión de las motivaciones de la vida moral conectando, desde el *a priori* del deber que la razón práctica reconoce actuando *ya siempre* en la conciencia moral, con la naturaleza o condición del sujeto moral. Este, tras los deberes que son cumplidos en su comportamiento moral, trata de enderezar ese «tronco retorcido» de la *insociable sociabilidad* que caracteriza al ser humano. Con ello afronta la propensión que supone el *mal radical* que acompaña a la condición humana.

En definitiva, sin deducir una ética de una determinada concepción de la naturaleza humana, Kant, con esa aproximación más cálida al hecho moral, incide en cómo pensar lo humano desde la moralidad, poniendo la libertad en el centro y la consideración de cada ser humano, como fin, como el horizonte de dignidad bajo el cual la misma ética se reconoce en su *sentido*, que no es sino el *sentido* de la humanidad —lo que redunda en hablar de la *metafísica moral* de Kant—. De esa forma Kant, como subraya Adela Cortina, aporta toda una *antroponomía*, una visión del deber-ser del humano que eleva a las más elevadas cotas

30. *Crítica de la razón práctica*, cit., p. 184 [cursivas del autor].
31. Cf. *ibid.*, pp. 157 ss.

una consideración de la *condición moral del hombre* marcada por la idea de dignidad[32].

Si de Kant pasamos a la actual *ética del discurso* hallamos que, partiendo, entre otras fuentes, del trascendentalismo kantiano, procede a una *transformación de la filosofía* en la que no queda atrás la cuestión de la *condición moral* del hombre. De suyo, Apel planteará una «antropología del conocimiento» con expresas intenciones antipositivistas[33]. La *ética del discurso*, puesta a resolver la cuestión relativa a las pretensiones de validez de las normas morales, lleva su justificación, según el enfoque de un renovado trascendentalismo bajo el paradigma dialógico del lenguaje, a la normatividad básica que está ya implícita en cualquier diálogo en serio. El hablar comprometido que en este se da no implica solo el atenerse a una normatividad lingüística en cuanto a semántica, sintaxis y pragmática en la interacción comunicativa, sino que en esa interacción ya se ponen en juego normas morales básicas.

Aquello a lo que obligan las pretensiones de veracidad, inteligibilidad y sentido de quienes se involucran en un diálogo intersubjetivo, se ve acompañado necesariamente por el reconocimiento del otro como interlocutor válido, lo cual no se restringe a reconocer su competencia lingüística, sino que alcanza al reconocimiento del otro, de unos y otros recíprocamente, como sujetos morales con derecho a decir su palabra y a ser escuchados: «en la comunidad de argumentación se presupone que todos los miembros se reconocen recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos», lo cual implica para Apel que en ello va dada la exigencia del «reconocimiento» de todos los humanos como «personas»[34].

Es en la exigencia de reconocimiento que muestra que la lógica de la comunicación lingüística *presupone* la ética donde radica el núcleo de esa «ética mínima» que se descubre operando en la interacción comunicativa como condición de posibilidad de la misma. A partir de esa exigencia de reconocimiento, de la norma que exige tratar al otro como sujeto moral, se levanta el edificio normativo de la moral, justificado, por tanto, en el *discurso* a través del cual se busca dar cuenta de la legitimidad de las normas morales, reconociendo como base de estas una formulación del imperativo categórico hecha en términos dialógicos. La subjetividad se reconoce y sostiene desde la intersubjetividad. Y esta misma,

32. Cf. A. Cortina, «Estudio preliminar», en I. Kant, *Metafísica de las costumbres* [1797], Tecnos, Madrid, 1989, p. lxxvii.

33. Íd., «Karl-Otto Apel. Verdad y responsabilidad», Introducción en K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso* [1987], Paidós, Barcelona, 1991, pp. 16 ss.

34. Cf. K.-O. Apel, «La filosofía de las instituciones de A. Gehlen y la metainstitución del lenguaje» [1962], en Íd., *La transformación de la filosofía* II, Taurus, Madrid, 1985, p. 380.

dándose como comunidad de hablantes, además de la exigencia de reconocimiento implica ese principio de veracidad que es a la vez requisito comunicacional y norma moral: no hay comunidad que se sostenga si la mentira es su principio estructurante, pues —dicho con Wittgenstein— «es imposible cualquier juego lingüístico y cualquier acción con sentido sobre la base de la mentira permanente»[35].

La «fundamentación» —sin Fundamento último— de corte trascendentalista de la normatividad moral —y a través de la ética del discurso, de la normatividad que se articula en la legalidad de la democracia entendida como deliberativa— pone en juego una concepción del ser humano como «animal que habla» a la que va vinculada su condición moral. El sujeto se reconoce en una comunidad ética y desde la intersubjetividad descubre su condición moral, polarizada en torno a cuestiones de justicia que arrancan de exigencias de reconocimiento.

La *ética del discurso*, poniendo el acento en la exigencia de comunicación libre de coacciones, sitúa la libertad en el centro de la moralidad. En eso viene a coincidir con Kant. Sin embargo, el esclarecimiento de la condición moral del hombre, mediada lingüísticamente, lleva a la *ética discursiva* a distanciarse del dualismo kantiano entre mundo sensible y mundo inteligible, que ubicaba la libertad en este último, como especial causalidad abismalmente separada de la causalidad natural de los fenómenos del mundo sensible. Esa ontologización del dualismo trascendental es la que pesa en el rigorismo del imperativo categórico, cuyo mandato no solo ha de obedecerse sin contaminación por nada que tenga que ver con el mundo sensible, incluidos sentimientos y pasiones, sino que se presenta dirigido a un sujeto moral aislado como yo *nouménico*, al margen de la relación intersubjetiva donde el yo crece y madura.

Cuando Habermas aborda esa problemática de la libertad, no lo hace solo saliendo del dualismo kantiano, sino que lo hace abordando también la confrontación entre perspectiva filosófica y perspectiva científica a la hora de dar cuenta de la libertad humana. En dicha confrontación vuelven a reeditarse los planteamientos dualistas, llevando en muchos casos un dualismo epistemológico irrebasable a una dualización ontológica insostenible, para salir de la cual se proponen muchas veces injustificables soluciones monistas, por fuerza reduccionistas. Estas vuelven a editar, como es el caso de Peter Singer, el punto de vista ya antiguo de que somos libres por ignorantes, es decir, por desconocer todo lo que determina nuestras acciones, dejando nuestra voluntad en situación de puro autoengaño. Es lo que en nuestra época se defiende desde planteamientos de la neurobiología o de la genética. Frente a eso, Habermas hace valer la fenomenología de la libertad, la que muestra lo que se des-

35. *Ibid.*, p. 393.

pliega en la experiencia innegable de libertad del sujeto en su capacidad de decidir y en su acción a partir de unos motivos que activan su voluntad y de los cuales puede dar razón. Nuestra libertad es *libertad condicionada*, tanto por lo que viene dado por la «naturaleza externa» y por lo que condiciona al sujeto desde dentro dada su «naturaleza interna», como asimismo por lo que incide sobre su libertad, capacidad de decisión y posibilidades de acción desde la sociedad y cultura en las que el sujeto se halla inmerso[36].

Así pues, ni determinismo ni libertad *nouménica*, sino *libertad condicionada* respecto a la cual los condicionamientos no liquidan la capacidad de una decisión de la voluntad en relación a alternativas posibles, según motivos que dan lugar a una acción de la cual se pueden dar razones en la interacción comunicativa. Es de esta manera como la *condición moral del hombre* se plantea con su centro de gravedad en esa libertad. Profundizando en ello de la mano de Adorno, Habermas recoge los planteamientos del autor de la *Dialéctica negativa* insistiendo en cómo esos condicionamientos son los que se viven en parte como posibilitantes de la libertad misma, dado que de hecho la experiencia de la libertad no es solo la experiencia de una conciencia espiritual, sino que es la de un sujeto que *es* cuerpo —y que no solo *tiene* cuerpo, como puso de relieve Plessner con su idea del ser humano como ser «excéntrico»—. Y con el cuerpo van una historia vital, un contexto social, una tradición y, mediado por todo ello, un carácter —punto en el que Adorno está próximo a Fromm desde sus trabajos sobre *La personalidad autoritaria*—. Todos esos elementos inciden en la experiencia de la libertad como *libertad condicionada*, a lo que Adorno añadía los condicionamientos que debido a derroteros patológicos socioculturales pasan de ser mediaciones a ser mediatizaciones. Y subrayaba con Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, que el dominio abusivo de la naturaleza externa ha conllevado la represión de la «naturaleza interna», con lo cual la condición moral del hombre se ve afectada en individuos con una «vida dañada»[37].

En definitiva, si la libertad, como libertad negativa, es *constituyente* de la realidad del ser humano, abriendo así su dimensión moral, esta madura en la medida en que se despliega esa misma libertad *constituida* como condición de la conciencia moral. De ahí que nos podamos permitir aplicar a esa relación dialéctica entre libertad y conciencia la distinción que diferentes autores han barajado —destaca al respecto Castoriadis— entre *poder constituyente y poder constituido*. Es la mediación entre ambos la que en este caso, en vez de esclarecer la índole de la so-

36. Cf. J. Habermas, *Entre naturalismo y religión* [2005], Paidós, Barcelona, 2006, pp. 161-187.
37. Cf. *ibid.*, pp. 189-215.

beranía política, nos conduce hacia el centro de gravedad ético de la realidad humana: la dignidad de todos los humanos, siendo cada uno de ellos en su «humanidad» fin que nunca ha de verse reducido a medio. Es el *valor* más allá de todo valor —más allá de todo precio— de la «humanidad» de cada individuo que, como tal, exige respeto incondicional.

2. ¿POR QUÉ SER MORALES? LA CUESTIÓN CRUCIAL DE LA *HUMANIZACIÓN*

2.1. *Ética como «filosofía primera» en la metafísica de la alteridad de Lévinas*

Puede resultar extraño que, para resolver cuestiones cruciales de las que nos plantea la realidad del ser humano —concretamente, su condición moral—, hablemos de retomar la reflexión metafísica, cuando estamos más que adentrados en la crisis de la modernidad —con lo que ha supuesto de crisis de la metafísica—, y disponemos de un buen caudal de «pensamiento postmetafísico» del cual es producto la misma ética discursiva[38]. Lo que no podemos hacer es retomar la metafísica volviendo atrás, a formas periclitadas de la misma cuya inviabilidad es manifiesta. No nos vale una metafísica al modo antiguo, volcada en sus preguntas hacia una «ontología de la cosa» que hace mucho que se vio agotada en sus posibilidades de respuesta; tampoco nos sirve ya, porque nosotros mismos, epocalmente, la hemos recusado, una «metafísica de la subjetividad» como esa de la que ha vivido la modernidad, gravitando sobre la primacía de la conciencia para reconstruir desde ella el mapa ontológico de la realidad. Esas propuestas metafísicas han visto agotadas sus posibilidades de abordar la cuestión del *sentido* de nuestra existencia. No es solo que sus respuestas hayan quedado caducas, sino que la formulación de sus preguntas estaba viciada por presupuestos —prejuicios— a la postre insostenibles. Dependientes, en el caso de la modernidad, del horizonte en que se ha movido la cultura de la sociedad burguesa —la que ha pensado la primacía de la conciencia, sin merma de sus méritos, desde el «individualismo posesivo», clave de sus deméritos[39]—, esos prejuicios han arrastrado consigo a la metafísica que no llevó la crítica hasta ellos.

La filosofía que quiso reconstruir racionalmente las respuestas de *sentido* desde la concepción moderna del sujeto, se ve entre los escom-

38. Cf. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico* [1988], Madrid, Taurus, 1990.

39. Cf. C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo* [1962], Trotta, Madrid, 2005; también P. Barcellona, *El individualismo propietario*, Trotta, Madrid, 1996.

bros de una historia cuyo progreso pretendió sostener y garantizar sobre las espaldas de ese mismo sujeto, olvidando la ambigüedad de su condición y los límites de sus fuerzas. Al final, ese sujeto se ve incapaz de hacer frente a la deshumanizante barbarie de nuestro mundo, a veces en grado extremo de *in-humanidad*, y va a detenerse en la estación nihilista del sin-sentido. El vacío que culturalmente llenan la «religión del mercado» y la «religión de la tecnología», o las religiones «retornadas» de forma fundamentalista, incluido el fundamentalismo de esa política vivida de forma religiosa que suponen los nacionalismos exacerbados, es el que entre los filósofos se sobrelleva instalándose en el relativismo cultural o, en lo que a algunos se refiere, en esa «filosofía de lo neutro» de la indiferencia moral que Lévinas critica. Tal «filosofía» la encontramos siempre que el *existente* humano es disuelto en una totalidad ontológica en la que resulta ahogada toda pretensión ética —filosofía de la justicia— ante la presión del ser, del poder, del destino, de la necesidad…, todo ello absolutizado en el intento vano de «explicar» la realidad y su *sentido*. Así ha ocurrido, con reeditadas formas de reducción del Otro al Mismo, desde Parménides hasta Heidegger[40].

Razones de peso que permanecen señalando las *cuestiones* que recogemos en herencia en un «pensamiento postmetafísico». En otros casos, se reeditan con nuevos formatos, ya no empiristas o neopositivistas, sino hermeneuticistas o contextualistas, las posiciones antimetafísicas, reelaborándolas como «tesis postmodernistas»: cualquier metafísica es un macrorrelato insostenible en sus pretensiones[41] —otra cosa es aceptarlo como relato *edificante* para el consumo interno de la propia comunidad[42]—. En medio de unos y otros queda en suspenso la cuestión crucial, que no es la conocida de «por qué el ser y no la nada», por interesante que resulte —«ser o no ser» *no* es la cuestión (principal, al menos)[43]—, sino esta otra que golpea las conciencias que tratan de resis-

40. Cf. E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* [1961], Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 70-71; cf. también pp. 302-303. Sobre el planteamiento de Lévinas en cuanto a la relación entre ontología y metafísica, marcando sus distancias críticas con Heidegger, cf. P. Pérez Espigares, *El sujeto en la encrucijada. De la ontología de Heidegger a la metafísica de Lévinas*, Tesis doctoral, Universidad de Granada, Granada, 2016.

41. Cf. J.-P. Lyotard, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987.

42. Cf. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* [1979], Cátedra, Madrid, 1989.

43. Escribe Lévinas: «La alternativa del ser y la nada no es la última […] Al deponer el yo su soberanía de yo, en su modalidad de aborrecible, se manifiesta la ética, y también, probablemente, la propia espiritualidad del alma: lo humano o la interioridad humana es el retorno de la interioridad de la conciencia no-intencional, a la mala conciencia, a su posibilidad de rechazar la injusticia antes que la muerte, de preferir sufrir injusticia antes que cometerla y la justificación del ser antes que su certeza. Probablemente ser o no ser no es la pregunta por excelencia» («La conciencia no intencional», en Íd., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* [1991], Pre-Textos, Valencia, 1993, pp. 159-160).

tir a la barbarie: *por qué el bien y no el mal*, o *por qué la justicia y no la injusticia*, o sencillamente *por qué ser moral*[44]. Es la cuestión crucial que el filósofo Lévinas ha sabido poner en el centro de la escena, la cual exige una respuesta que la filosofía no puede eludir —ni tampoco responder teológicamente—.

En Lévinas encontramos un nuevo modo de entender la metafísica, para el cual el problema lo presentan los sujetos humanos que sufren la negación de su *humanidad*, que ven quebrantada su dignidad. Lévinas da pistas decisivas para la cuestión ética que se plantea al término de la problemática de los derechos humanos. Ellas van enmarcadas en su propuesta de metafísica para una «época postmetafísica» y que no se concibe, en cuanto *filosofía primera*, ni como ontología, ni como teoría del conocimiento, sino como ética: «la moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera»[45]. En la perspectiva ética de Lévinas nos podemos «hacer cargo» del problema del *sentido* que acucia a nuestra humanidad[46]. El descubrimiento de *sentido* de nuestra existencia tiene lugar en la *responsabilidad constituyente* de la subjetividad en la apertura al otro que nos convoca a la justicia[47]. El otro nos reclama en nuestra condición de «rehén» suyo que moralmente somos:

> El otro es el prójimo […] es el perseguido del cual soy responsable hasta el punto de convertirme en su rehén y mi responsabilidad, en lugar de descubrirme en mi «esencia» de Yo trascendental, me despoja y no cesa de despojarme de todo aquello que puede serme común con otro hombre, capaz de este modo de reemplazarme, para interpelarme en mi unicidad como aquel al que nadie puede sustituir. […]
>
> La condición —o la falta de condición— de rehén se acusa en el yo cuando se aproxima al prójimo. Pero también su *elección*, la unicidad de aquel que no puede ser sustituido […] Aquel cuya obligación para con los demás

44. Palabras de Lévinas al comienzo de *Totalidad e infinito*: «Aceptaremos fácilmente que es cuestión de gran importancia saber si la moral no es una farsa» (cit., p. 47).

45. *Ibid.*, p. 308. Lévinas insiste en el «primado de la ética» (*ibid.*, p. 102). Lo que podemos llamar el *giro moral de su revolución metafísica* se condensa en la afirmación de que «el plano ético precede al plano de la ontología» (*ibid.*, p. 214). Para Lévinas, «la esencia del discurso (metafísico) es ética» (*ibid.*, p. 229).

46. El «hacerse cargo» de la problemática del *sentido* es inseparable del «hacerse cargo» de la realidad en nuestra praxis histórica que Zubiri vincula al «cargar» con su negatividad, para «encargarnos» de su concreta *humanización* (cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid, 1991, p. 472).

47. Escribe Lévinas: «Se trata de pensar la posibilidad de un desgarrón de la esencia […] Pero el desgarramiento infligido a la esencia contesta el privilegio incondicional de la cuestión *a dónde*. Significa el no-lugar». Y más adelante: «La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad […] de algo que está más acá o más allá de la esencia. La responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no-lugar de la subjetividad, allí donde pierde el privilegio de la pregunta *dónde*» (*De otro modo que ser, o más allá de la esencia* [1974], Sígueme, Salamanca, 1995, pp. 51 y 54 [cursivas del autor]).

> es infinita; aquel que, sin preguntarse por la reciprocidad, sin plantearse preguntas acerca del otro en la proximidad de su rostro, jamás puede liberarse del prójimo[48].

Uno mismo como «rehén» del otro es la expresión más fuerte de Lévinas; es *experiencia radical* de nuestra *humanidad* «revelándonos» su *sentido*: «revelación» que acontece en la «epifanía» del *rostro* del otro, absolutamente otro en su Infinitud, alteridad trascendente[49]. En la respuesta al otro cada uno se hace *humano*, en la inmanencia desbordada de la «relación social que es justicia» y en la que respondemos con la «acogida» al otro que nos llama[50].

Lévinas propone una metafísica (*a-tea*)[51] de la alteridad trascendente que, frente a las filosofías del ser, incluyendo las versiones (ontoteológicas) de la moderna metafísica de la subjetividad, es todo lo contrario de cualquier «filosofía de lo neutro» —ser o no ser (¿y qué?)—, que acaban en «filosofía de la injusticia» —la ontología lo más que puede hacer es levantar acta de lo que hay y es vana la pretensión de derivar de ella una ética—. La metafísica de la alteridad es *filosofía de la justicia*: la justicia es la condición de todo *sentido* —«la verdad supone la justicia»—. El *sentido de la justicia* que «*justi-fica*» nuestra humanidad sin teodicea alguna[52], se revela más allá del conocimiento teórico que administramos con conceptos. A él señalamos con la Idea del Bien, «más allá de la esencia», y con la Idea de Infinito, que permite atisbar lo que sobrepasa nuestro pensamiento: el *sentido* y su *verdad* —la «verdad del sentido» como horizonte que abre el «espacio de la verdad», de los «sentidos de la verdad»—.

La verdad del *sentido* que «*justi-fica*» la revela el rostro del otro, emerge en la relación en que respondemos al otro ante quien *ya siempre* hemos sido convocados —he sido convocado: la respuesta *justa* no puede ser sino: «heme aquí (para los otros)»[53]—. El camino filosófico «de la existencia al existente»[54], es el camino hacia la ruptura de la totalidad ontológica en el seno de la cual el Mismo siempre ha querido identificarse; el *sentido* viene de fuera, del Otro que ninguna totalidad encierra, de lo trascendente porque es siempre «exterioridad» —no sobrenatural, ni

48. *Entre nosotros*, cit., p. 196; también *De otro modo que ser*, cit., pp. 114 y 182-188 [cursivas del autor].

49. Cf. E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, cit., pp. 52, 74-75, 85, 89-95.

50. Recordemos J. Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida* [1997], Trotta, Madrid, 1998.

51. Cf. E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, cit., pp. 76 ss.

52. Cf. especialmente Íd., *Entre nosotros*, cit., pp. 121 ss.

53. Cf. Íd., *De otro modo que ser*, cit., pp. 222 ss. y 266.

54. Cf. Íd., *De la existencia al existente* [1947]. *Con un ensayo de Patricio Peñalver*, Arena Libros, Madrid, 2000. Cf. R. Gibu, *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Lévinas*, Ítaca/BUAP, Puebla (México), 2011.

metahistórica, sino «de otro modo que ser»—. El *sentido* de nuestra humanidad, de mí mismo en mis relaciones con los otros, es el que revela el Otro, absolutamente otro: es el *sentido de la justicia*, al que solamente puedo acceder en la responsabilidad, que antes de *responsabilidad-de* y de *responsabilidad-ante* es *respuesta-al* Otro en la hospitalidad que le brindo[55], saliendo de la centralidad de mis intereses, *des-interesándome* a fin de «interesarme» por él[56], incluso «quitándome el pan de mi boca» para ofrecérselo a él —expresión tan filosóficamente chocante como la de «rehén»—.

2.2. *La interpelación del Otro y su inviolabilidad ética: sus derechos son mi responsabilidad*[57]

El otro que exige justicia —imperativo categórico *encarnado*, de verdad *apriórico* respecto de las distinciones discursivas entre formalismo y materialismo éticos[58]—, revelando lo Infinito de su *humanidad*, es decir, la «santidad» de su inviolabilidad ética[59], la que reconocemos como dignidad que no debe ser quebrantada, nos sale al encuentro con su derecho antes de todo derecho. Es su *derecho humano* ante el que yo quedo emplazado con mi libertad de individuo, ontológicamente separado, moralmente convocado a la relacionalidad responsable, pero libertad susceptible de avergonzarse de sí misma por la arbitrariedad injustificable del *soberano* pasar de largo ante el otro[60]. Mi libertad solo puede «*justificarse*» en la matriz de la responsabilidad previa de la que emerge como posibilidad de *humanización* y en la que tiene su «lugar moral» una subjetividad descolocada en la «exterioridad» de toda totalidad presuntamente sistémica. No puedo escabullirme, es decir, moralmente *no debo*;

55. Sobre modalidades de la responsabilidad, cf. J. Derrida, *Políticas de la amistad* [1994], Trotta, Madrid, 1998, p. 280.

56. Es el «*des-interesamiento*» propio «de otro modo que ser» que se convierte en «uno para el otro» (cf. E. Lévinas, *De otro modo que ser*, cit., p. 104).

57. Cf. J. A. Pérez Tapias, *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Trotta, Madrid, 2007, cap. 5: «Derechos humanos y ciudadanía democrática», p. 197.

58. En continuidad con el Kant que radicaliza, Lévinas afirma con rotundidad que «el imperativo categórico sería el principio último de los derechos humanos» (*Entre nosotros*, cit., p. 245).

59. Cf. E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, cit., p. 209; Íd., *De otro modo que ser*, cit., p. 115; Íd., *Entre nosotros*, cit., p. 140.

60. Atinadas palabras de Lévinas: «La libertad que puede tener vergüenza de sí misma funda la verdad»; para seguir más adelante: «El recibimiento del otro es, *ipso facto*, la conciencia de mi injusticia: la vergüenza de sí que la libertad experimenta. Si la filosofía consiste en saber de un modo crítico, es decir, en buscar un fundamento a su libertad, en justificarla, comienza con la conciencia moral en la que lo Otro se presenta como el Otro y en la que se invierte el movimiento de la tematización» (*Totalidad e infinito*, cit., pp. 106 y 109).

aunque ontológicamente pueda no solo pasar de largo, sino acabar con quien me incomoda… Hasta puedo matarle, pero en verdad «sobre él no puedo *poder*»[61], ya que «es» sujeto humano, «de otro modo que ser», en cuyo rostro se expresa el Infinito que exige incondicionalmente. El «no matarás»[62] con que, rebasando éticamente la ontología, más allá y contra cualquier tematización de las correlaciones de fuerzas y la colisión de poderes, arranca la ética haciendo valer un derecho originario, es el reverso de la exigencia de acogida que el otro me prescribe: el lenguaje humano, si *humano*, es justicia. La dignidad no es cuestión ontológica, sino ética: el asunto moral en que los derechos del otro son mi responsabilidad: «Esa carga es una suprema dignidad del único. Yo no intercambiable, soy yo en la medida en que soy responsable»[63].

Mi responsabilidad por el otro empieza antes que la afirmación de mí mismo. El yo, siempre separado, se descubre en la igualmente constitutiva relación con el otro —desde el lenguaje mismo: la comunicación es relación—, en la cual el otro me convoca en la interrelación personal en la que antes de todo compromiso —actividad intencional— ya estoy obligado —pasividad previa a la actividad de sujeto— a una respuesta[64]: desde ella se constituye moralmente la subjetividad, asumiendo mi «sujeción» al otro de donde procede el imperativo moral[65].

La *metafísica de la alteridad* hace ver la asimetría ética en la que se halla cada uno respecto del otro, radical heteronomía que, sin embargo, no es contra la autonomía ganada por el sujeto, sino a favor de su «*justificación*», sacándola de la (falsa) asimilación a la autarquía de un yo que se pretende soberano, dueño y señor del mundo de objetos que le rodea, incluidos los otros reducidos a objetos bajo su dominio. Se trata de la «heteronomía de la libertad»[66], contrapuesta a la perspectiva para la que todo es «voluntad de poder» para la autoafirmación del propio *conatus* de ser. Por ahí el *sentido* naufraga en los abismos de una totalidad que todo lo engulle, donde toda «justificación» oculta la humanidad oprimida, sojuzgada, humillada —recordemos a Marx—. Hay que mantener la crítica a las derivas ideológicas de las elaboraciones teóricas que, en medio de la trama del poder, sirven al dominio de quienes, instalados en la injusticia, quieren dar apariencia de *sentido* a lo que no lo tiene. El *sen-*

61. E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, cit., p. 63.
62. Cf., por ejemplo, *ibid.*, pp. 208, 238, 272.
63. E. Lévinas, *Ética e infinito* [1986], Visor, Madrid, 1991, p. 96.
64. Cf. Íd., «La conciencia no intencional» [1983], en *Entre nosotros*, cit., pp. 149-160.
65. Versión *encarnada* del imperativo categórico (cf. «Libertad y mandato» [1953], en E. Lévinas, *Humanismo del otro hombre* [1972], Caparrós, Madrid, 1993, pp. 99-111).
66. E. Lévinas, *De Dios que viene a la Idea* [1982], Caparrós, Madrid, 1995, p. 55. Y en *Totalidad e infinito*: «La presencia del Otro —heteronomía privilegiada— no dificulta la libertad, la inviste» (cit., p. 110).

tido queda fuera de la totalidad, proviniendo de la *extranjería* en la que todo hombre se halla[67].

La responsabilidad ante y por el otro, en la que madura mi libertad en la prueba de mi responsabilidad por la libertad del otro, no se detiene en el *tú* de las relaciones de la proximidad familiar, la densidad comunitaria o la relación íntima con quien se comparte la vida. Todo ello son los círculos de las relaciones yo-tú en las que personalizadamente nos vemos confrontados a insoslayables responsabilidades, llamados por quien nos convoca con nombre propio. En ellas nos movemos en el espacio de la amistad, del amor, del amor erótico, también sujetos a la justicia como condición de su verdad, esto es, del *sentido* que en ellos se vive. Pero la llamada del otro viene también de más lejos, del prójimo no tan próximo, el cual, desde el exterior del círculo de los que se aman, reivindica la justicia que se le debe, la responsabilidad que tienen contraída con él y a la que no deben cegarse pactando entre ellos contra el que está fuera. Es la llamada interpelante del *tercero* que deslegitima todo pacto excluyente en lo que se refiere a lo que en justicia se le debe[68].

El *tercero*, el «otro del otro», nos obliga a cada uno a salir fuera del ámbito propio, «desinteresándonos» respecto de lo nuestro. La relación social se amplía en el nosotros abierto en que nos descubrimos siendo cada uno, no ya solo el otro para un tú, sino el otro de muchos otros, para cada uno de los cuales también debemos ser, mediatamente, es decir, políticamente, «uno para el otro». Se abre así el espacio político para la justicia, si bien el amor que nunca ha de quedar atrás —contrapeso a la dureza de la ley, para que la pretensión de justicia nunca se convierta en «justiciera»[69]—. Lévinas insiste en que «la justicia nace del amor», así como que «el amor debe siempre vigilar a la justicia»[70].

El *tercero* radicaliza hacia él las exigencias morales de justicia, llevándolas más allá, al imperativo de pretender la justicia allí donde se plantean las relaciones de poder de la socialidad que se organiza políticamente: «En la medida en que el rostro del Otro nos relaciona con el tercero, la relación metafísica del Yo con el Otro se desliza hacia la forma del Nosotros, aspira a un Estado, a las instituciones, a las leyes que son la fuente de la universalidad». Mas de inmediato advierte Lévinas: «Pero la po-

67. Sobre esa condición antropológica de *extranjero*, E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, cit., pp. 63 y 208.

68. Entre los lugares en que Lévinas trata la temática del *tercero* se pueden destacar: *Totalidad e infinito*, cit., pp. 225 ss.; *De otro modo que ser*, cit., pp. 236 ss.; «El yo y la totalidad» [1954], en *Entre nosotros*, cit., especialmente pp. 31 ss., así como «Diálogo sobre el pensar-en-otro» [1987], en *ibid.*, pp. 247-255.

69. Puede verse E. Lévinas, «El otro, la utopía y la justicia» [1988], en *Entre nosotros*, cit., p. 277.

70. «Filosofía, justicia amor» [1982], en *Entre nosotros*, cit., p. 133.

lítica librada a sí misma incuba una tiranía»[71]. La política, pues, también ha de «*justi-ficarse*»; justificación ética que no puede ser sino desde la justicia que «funda y exige el Estado»[72]. Cuando es así, estamos ante una democracia capaz de cuestionarse a sí misma en «un Estado que admite, más allá de sus instituciones, una legitimidad incluso transpolítica de la búsqueda y la defensa de los derechos humanos»[73].

El ámbito político es el que hemos configurado como Estado, totalidad política a su escala —hoy cuestionada por el mercado global—, en nuestra tradición, Estado nacional moderno que como Estado de derecho, civilizando el poder ha desembocado en democracia constitucional. Es, con todo, *Leviatán*, insensible maquinaria de poder susceptible de convertirse en monstruo devorador de los individuos. Y así ha ocurrido siempre que la totalidad política estatal, concentrando de manera absoluta la soberanía de su poder, legitimado con alguna cobertura ideológica de totalización ontológica, se ha convertido en totalitaria, mostrándose el Estado como fin al que los individuos se sacrifican como medios. Su institucionalización omnívora se convierte en tal caso en *única*, replicando en los términos duros del dominio político la unicidad soberana del individuo autárquico. El Estado, afirmado como el Mismo que somete a todo Otro, dejado al libre juego de las fuerzas del poder, entra en la dinámica imparable que hace imposible la justicia, es decir, no hay quien lo pare en el avasallador aplastamiento de la dignidad humana: su violencia lleva consigo la violación de los derechos humanos. El Estado totalitario hace patente la lógica de la guerra que la organización estatal conlleva[74].

Si Estado y violencia son inseparables —en el mejor de los casos el Estado conserva bajo control de los ciudadanos el «monopolio legítimo de la misma»[75]—, no queda más remedio, siendo necesaria la organización política estatal, que domesticar esa violencia manteniéndola en el mínimo indispensable. La conciencia del peligro de aparato tan poderoso hizo que prácticamente desde el nacimiento del Estado moderno se planteara el problema de los límites de su poder. El pensamiento liberal tejió el nuevo paño de los derechos civiles como límites del poder político que servían de hitos para señalar en el secularizado campo de la política dónde estaba el fin y dónde los medios. Los derechos políticos defen-

71. *Totalidad e infinito*, cit., p. 304.
72. E. Lévinas, «De la unicidad» [1986], en *Entre nosotros*, cit., p. 227.
73. Íd., «Diálogo sobre el pensar-en otro», en *ibid.*, p. 251.
74. Cf. Íd., *Totalidad e infinito*, cit., pp. 47 ss.
75. Para Lévinas, la justificación del monopolio de la violencia legítima por parte del Estado también se articula desde el punto de vista del *tercero*: «Es el tercero la fuente de la justicia y, en consecuencia, de la representación justificada; la violencia sufrida por el tercero es la que justifica que detengamos la violencia del otro mediante la violencia» (*De Dios que viene a la Idea*, cit., p. 145).

didos por el pensamiento republicano pronto acompañaron a los civiles para que el ejercicio de la soberanía quedara vinculado como autonomía pública de los mismos ciudadanos respecto de los cuales el Estado ha de salvaguardar su autonomía privada. El *hombre* y el *ciudadano* no podían vivir de manera esquizoide esas dos dimensiones y el empeño por aunarlas dio paso a la democratización del poder bajo la guía de los derechos civiles y políticos que habrían de reconocerse como derechos humanos. La tradición socialista dio mayor concreción a esos derechos con los derechos sociales y económicos, respaldándolos así con los relativos a condiciones materiales de vida en las que se juega ya el respeto a la dignidad de todos, sin exclusión de nadie.

Con todo, los derechos humanos han sido planteados sobre todo en su carácter jurídico, en referencia al Estado, que tiene el *deber* legal de respetarlos y hacerlos respetar, viendo este a su vez como centro de una escena política autonomizada que tiende a justificarse desde su lógica interna. Se ha tardado mucho en ver que esa *justificación*, en el sentido más riguroso, es imposible: cuando se pretende es ideológica —encubridora de intereses, normalmente económicos, que se acomodan bajo la trama del poder político—; y sirve a la legitimación de lo político en términos de totalidad excluyente. En tanto que los derechos humanos se han pensado en ese marco, su reconocimiento ha quedado trabado por la *ontología del poder* de la que no ha salido la filosofía política —mucho menos, la práctica política—. Aun así, hay que valorar lo avanzado en cuanto a respeto a esos derechos y en lo que significan como horizonte con su pretensión de universalidad; ellos son «principio y criterio de toda justificación»[76].

En la actualidad no vale ya reducir los derechos humanos a los deberes de los Estados —eso siempre será necesario, pero nunca suficiente—. Sin mengua ninguna de estos, hoy sabemos que no nos podemos desentender de los derechos humanos de todos. Ellos han pasado a ser referencia para la acción política, lo cual no quiere decir que basten para ocupar el hueco dejado por las ideologías que han perdido vigencia. De esa forma, la política misma encuentra el *sentido de la justicia* sin el cual acaba en «puro negocio» —al decir de Horkheimer[77]— y se pone al servicio de la justicia. Los derechos humanos, por consiguiente, dan sentido a la política, pero porque la orientan desde más allá de ella —desde lo *metapolítico*—: el *sentido* de la propia *humanidad* que el otro nos revela en su trascendencia. Es el sentido que, atravesando la red de signi-

76. «De la unicidad» [1986], en *Entre nosotros*, cit., p. 222.

77. Puede verse Max Horkheimer, «El anhelo de lo totalmente otro» [1970], en Íd., *Anhelo de justicia. Teoría Crítica y religión*, ed. de Juan J. Sánchez, Trotta, Madrid, 2000, p. 168.

ficados que es cada cultura, la rebasa, al radicar en la «exterioridad» que ninguna totalidad cultural, tampoco el Estado como totalidad política, puede encerrar.

Ese *sentido humano* de la justicia emerge de entre las redes culturales de significados como imperativo moral *transcultural*, poniéndose por delante al señalar a lo aún pendiente de ser realizado[78]. No es, por tanto, sentido que venga dado por la naturaleza de las cosas —ni siquiera nuestra «naturaleza humana»— o que esté garantizado teleológicamente por la dinámica de la realidad. Los derechos humanos no podemos verlos fundamentados naturalistamente, y tampoco sostenidos ontológicamente; *fundamentación moral* la aporta el otro que nos sale al encuentro exigiendo justicia. El Estado democrático de derecho que se pretenda conforme al principio de justicia tiene su fundamento en ese imperativo de justicia, traducido en los derechos que consideramos inviolables, que el otro nos lanza a nosotros como ciudadanos que somos sujetos morales. No son razones estratégicas, ni cálculos políticos los que fundamentan los derechos humanos y justifican el Estado que a ellos se remite como su razón de ser.

Los derechos humanos, por consiguiente, siendo deberes jurídicos del Estado, son responsabilidades de la ciudadanía que hay que ejercer activamente, dando concreción a una vocación política universalizada —no la recorta la cuestión de la «profesionalización política»—, que responde a la *pro-vocación* del otro y a la *convocatoria* que formula al apelar a nuestra responsabilidad. No se trata solo de las responsabilidades que hay que asumir para que se consolide, se extienda y se profundice el respeto a los derechos humanos —coincide políticamente con lo que entraña la consolidación, extensión y profundización de la democracia—, sino que la responsabilidad moral de la ciudadanía, de cada uno como sujeto moral que ante la llamada del *tercero* no se desentiende, es de carácter constituyente: la consistencia del orden político, esto es, el Estado democrático como sistema y modo de vida para la justicia, depende de la responsabilidad de cada uno hacia el otro.

Sabemos que la democracia implica el reconocimiento recíproco de derechos, que cualifica moralmente la dimensión contractual que el Estado no deja de tener —pero, por esa cualificación, deja de ser *solamente* realidad contractual—. La igualdad política que implica la justicia y la simetría de los ciudadanos que demanda el macrodiálogo en que consiste la política democrática hacen del reconocimiento recíproco la piedra angular del orden político. Sin embargo, tal piedra angular, siendo del

78. Sobre la distinción y relación que establece Lévinas entre *significados culturales* y *sentido*, su texto acerca de «La significación y el sentido», en Íd., *Humanismo del otro hombre*, cit., pp. 17-60.

todo necesaria, no es suficiente. La dinámica del reconocimiento a la que se debe lo mejor de la política tiene sus raíces de *sentido* a un nivel más hondo —o más «alto»—. No basta el reconocimiento de mí por el otro, que me confirma en mi identidad subjetiva al modo hegeliano; tampoco es suficiente el reconocimiento recíproco entre sujetos que nos confirmamos ética y políticamente en nuestros derechos. Aun así, queda por responder la pregunta: ¿qué me obliga al reconocimiento recíproco? Y, además, ¿por qué, según la dinámica de ese reconocimiento —no solo «lucha por el reconocimiento», sino también por la «cooperación»—, hay que buscar el acuerdo y mantener los pactos, si ello va en contra de algunos de mis intereses? Nada hay que obligue naturalista u ontológicamente al reconocimiento recíproco y a lo que implica en términos de respeto al otro. Y es que el respeto al otro significa un reconocimiento más radical que hace posible el mismo reconocimiento recíproco[79]: es el de una tercera forma, la del reconocimiento del otro por mí, que identificamos con la responsabilidad que tengo *desde siempre* contraída con él —para Lévinas, *sujeción* a la raíz de la subjetividad—[80]. Es la responsabilidad por el otro y en el caso del *tercero*, por sus derechos por los que he de velar políticamente. Desde las responsabilidades de cada cual como ciudadana o ciudadano tiene sentido el orden político como espacio de libertades. Es insuficiente pensar que mi libertad termina donde empieza la del otro; desde la prioridad de la ética sobre la ontología, mi libertad es responsable de la libertad del otro[81].

Una política éticamente orientada por el *principio de justicia* y para la que estemos moralmente motivados por la responsabilidad de cada uno respecto de los derechos del otro, es la que puede actuar de manera *humanizante* —«humanismo de la dignidad humana: *humanismo del otro hombre*»[82]— según la «lógica de la equivalencia» con la que el ámbito político y su legalidad deben funcionar. Política y jurídicamente, hay que «comparar» entre los *incomparables*, pensar en los términos de inserción inclusiva en el sistema político de individuos exteriores a toda totalidad, calcular para dar satisfacción a exigencias de justicia más allá de todo cálculo…[83]. Es la paradoja de lo político que implica un Estado que ha de ser siempre medio y nunca fin, «incompleta totalidad política» cuya

79. Cf. J.-F. Lyotard, «Los derechos de los otros», en S. Shute y S. Hurley (eds.), *De los derechos humanos* [1993], Trotta, Madrid, 1998, pp. 137-145.

80. Reconocimiento que se identifica con *mi* responsabilidad hacia el otro, al que seguirá en el plano político la reciprocidad. Cf. *Entre nosotros*, cit., pp. 130-131. Esa *sujeción* al otro redefine la noción de «sujeto»; es «imperativo original» (cf. «Del uno al otro. Trascendencia y tiempo», en *ibid.*, pp. 180-181).

81. Cf. E. Lévinas, «Filosofía, justicia y amor» [1982], en *Entre nosotros*, cit., p. 133.

82. Véase el Prefacio de Lévinas a su *Humanismo del otro hombre*, cit., pp. 9-15.

83. Cf. E. Lévinas, *Entre nosotros*, cit., p. 227.

justificación está fuera de él. Pero Estado en el que las estrategias políticas en función de la justicia, puestos a calcular, hay que llevarlas hasta el calcular equitativo consecuente que supone la *justicia económica*. Ella no puede faltar, de lo contrario la política que dice pretender la justicia se convierte en una farsa —es necesario el compromiso de justicia económica para el que los derechos sociales y económicos del otro también son responsabilidad de cada uno—: «La justicia —escribe Lévinas— no puede tener otro objeto que la igualdad económica. No nace del mero juego de la injusticia, sino que viene de afuera. Pero es ilusión o hipocresía suponer que, al nacer fuera de las relaciones económicas, puede mantenerse en el exterior, en el reino del puro respeto»[84].

Si el Estado y su sistema político, incluida la «domesticación» del mercado sobre el que gira el sistema económico, se deben a la «lógica de la equidad», el mantener toda esa ambigua realidad política en la órbita de la justicia, en el respeto a los derechos humanos que van por delante de la legalidad, es compromiso de los ciudadanos. Es el compromiso de «hacer justicia», en tanto movilización solidaria con la que trascender incluso intereses legítimos de uno mismo, que supone no solamente la políticamente necesaria «lógica de la equivalencia», sino una moralmente imprescindible «lógica de la sobreabundancia»[85]. Es la bondad de la que necesita la justicia —«bondad para con cualquiera, derechos humanos»[86]—, allende resentimientos y venganzas, como responsabilidad radical por los otros, hoy millones de *terceros* que nos interpelan acerca del exclusivismo del bienestar. Es también la bondad inherente a la justicia que exige siempre el otro, que en la revelación de la Infinitud de quien *es* «de otro modo que ser» recuerda que el Bien, «más allá de la esencia» que decía Platón, no pertenece a ningún transmundo imaginario. Por el contrario, el Bien —lo Infinito— es esa dimensión de trascendencia en la inmanencia que nos resulta señalada por el otro al que respondemos desde el «lugar moral» de la responsabilidad por él en que la subjetividad encuentra su *razón de ser*: «uno para el otro», salvando mi dignidad cuando procuro la justicia que el otro reclama. Como dice Lévinas, «los derechos humanos se manifiestan a la conciencia como derecho del otro», lo que ocurre en el caldo de cultivo moral que es la «fraternidad» —nombre *republicano* de la solidaridad—, humus en el que arraigan las semillas de la libertad y desde el que emerge la movilización

84. E. Lévinas, «El yo y la totalidad» [1954], en *Entre nosotros*, cit., p. 49.

85. Ricoeur distingue «lógica de la equivalencia» y «lógica de la abundancia»; la primera, correspondiente a la justicia en el orden político y la segunda, responsabilidad moral que ha de nutrir el quehacer encaminado a aquella justicia (cf. P. Ricoeur, *Amor y justicia* [1990], Caparrós, Madrid, 1993, pp. 26-34).

86. E. Lévinas, «Derechos humanos y buena voluntad» [1985], en *Entre nosotros*, cit., p. 246.

hacia la justicia[87]. Para quien ejerece la ciudadanía desde una actitud moralmente solidaria, *sus* derechos son *mi* responsabilidad.

3. EL APRENDIZAJE DEL RECONOCIMIENTO: CLAVE MORAL DE LA VIDA EN COMÚN

3.1. *Subjetivación moral y reconocimiento de la alteridad*

La maduración de la conciencia moral, cuando se asume la «prioridad ética del otro» en el sentido en que la plantea Lévinas, incluyendo las conclusiones que de tal planteamiento se derivan hacia el terreno político de una democracia radicalizada, reclama abordar el *aprendizaje del reconocimiento*, desde el cual ha de realizarse la reconstrucción de las identidades a partir de las pertenencias entre las que se ubican individuos y comunidades.

Las identidades se bloquean autodestructivamente cuando se afirman de forma monológica, tratando de constituirse en totalidades cerradas y de expandirse sin límite alguno absorbiendo o aniquilando lo diferente que se pone a su alcance. El complejo proceso de construcción de nuestras identidades solo tiene lugar de manera productiva en términos de *humanidad* para individuos y colectividades si es dialógico, llevado a cabo por tanto desde el respeto al diferente. La autonomía requiere una identidad construida desde las diferencias, abierta a ella hasta el punto de reconocer en qué medida la *alteridad* le es constituyente. Pero una identidad abierta la puede construir un sujeto capaz de realizarse en la intersubjetividad dialógica. Y también en este punto encontramos que hemos de repensar la *subjetividad* como concepto clave con el que la modernidad ha pensado la condición humana, sus exigencias de emancipación y sus perspectivas de autorrealización. El sujeto de la filosofía moderna se ve a sí mismo como sujeto *soberano*, dispuesto a ejercer su voluntad de poder hasta allá donde alcanza, según sale de la forja intelectual cartesiana moldeado por el *principio del cogito*. Es ineludible replantear la *subjetividad*, para que su concepto, liberado del lastre occidentalista, nos permita avanzar hacia una ciudadanía intercultural.

Sabemos desde Hegel que en la conformación de la subjetividad es clave la dinámica del reconocimiento. Aprestarse a vivir y pensar la subjetividad de otra manera supone adentrarse por nuevos caminos en esa dinámica consustancial a las relaciones humanas. Diríase que para restaurar nuestros marcos de convivencia, para consolidar un *mestizaje humaniza-*

87. E. Lévinas, «Los derechos humanos y los derechos del otro», en *Fuera del sujeto*, cit., p. 140.

dor y, con él, democracias inclusivas, tenemos que profundizar en nuestro aprender a reconocernos unos a otros como humanos. No hace falta insistir que entre nosotros no solo nos conocemos —como hacemos en relación a las cosas, meros *objetos*—, sino que nos *re-conocemos*, en un «re-conocimiento» interhumano especialmente cargado de sentido moral —por ello es tan *humanamente* perjudicial para los demás el reconocimiento que les negamos y tan doloroso para cada uno el reconocimiento que se nos hurta—[88]. Como expone Todorov en *La conquista de América*, a diferencia del conocer en el plano epistémico, el «re-conocimiento» se ubica en el plano axiológico e implica consecuencias que encuentran traducción praxeológica en la interacción humana[89]. Sabemos que la democracia gravita sobre el reconocimiento político entre ciudadanos, que se tratan recíprocamente como *sujetos* de derechos. Como no hay «genes democráticos», tenemos que aprender a efectuar ese reconocimiento hasta el más exigente reconocimiento moral que reclama la *vida en común*[90].

Como anticipamos, una primera forma, y etapa en sentido evolutivo, es la del *reconocimiento de mí por el otro*, indispensable para la construcción de la propia identidad. Precisamente Hegel hizo hincapié en ese necesario reconocimiento del otro para la afirmación de la autoconciencia[91]. El otro que me devuelve la mirada, me *humaniza* a la vez que le reconozco como *humano*, me permite decir *yo* ante un *tú*, forjar la propia autoestima. Comprobamos que el aislamiento, todo lo que supone no vernos reconocidos por otros, lleva a la locura, a la muerte, al sin-sentido. Se trata de una primera fase del reconocimiento que muchas veces ocurre, tanto en el plano individual como en el colectivo, incluso en contextos conflictivos —la hegeliana «lucha a muerte» en la dialéctica entre amo y esclavo— que hay que llevar hacia el diálogo y la cooperación. Pero, aun en esos casos, *uno* se ve reconocido por el *otro*, al menos como existente, con un poder que se le confronta y que, de alguna manera, le pone límite.

Es señal de madurez, psíquica y política, pasar del reconocimiento de mí por el otro al *reconocimiento recíproco*, segunda forma de reconocimiento en la que nos reconocemos como *igualmente humanos*, y en virtud de ello capaces de llegar a acuerdos y de respetarnos. En la democracia como sistema político, «civilizando» el poder, damos concre-

88. Cf. A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática de los conflictos morales* [1992], Crítica, Barcelona, 1997.

89. Cf. T. Todorov, *La conquista de América. El problema del otro* [1982], Siglo XXI, México, 1998, pp. 195 ss.

90. Cf. Íd., *La vida en común. Ensayo de antropología general* [1995], Taurus, Madrid, 1995, pp. 115 ss.

91. Cf. G. W. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu* [1807], FCE, México, 1966, pp. 113 ss.

ción normativa a este reconocimiento recíproco. Pasando de que a mí me reconozca el otro a que *nos reconozcamos mutuamente*, nos abrimos al reconocimiento universalista de todos entre sí como ciudadanos, como *sujetos* de derechos inviolables, entraña moral de la democracia[92]. Por eso una democracia que avance hacia una mayor inclusividad tiene que llevar a cabo una «política del sujeto» que abra camino a la adecuada reconstrucción de las identidades, a las necesarias formas de reconocimiento de la alteridad, a la emergencia del nuevo tipo de subjetividad —psicológica, moral y política— que la convivencia social está demandando y propiciando[93].

Sin embargo, cuestiones como las planteadas por la interculturalidad o la misma práctica de la democracia, como también las relaciones interpersonales vividas con responsabilidad moral, nos llevan a la necesidad de aprender la tercera forma de reconocimiento a la que hay que llegar en toda formación moral merecedora de ese nombre: *reconocimiento del otro por mí*, que es el reconocimiento de la alteridad que nos saca del encastillamiento de una subjetividad solipsista que se hunde en sus vanas pretensiones de soberanía monológica. Es, pues, el reconocimiento del otro en su *alteridad*, en el que el sujeto se descubre a la vez como «co-sujeto» —*uno para el otro*, según fórmula muy querida por Lévinas[94]—, en tanto su propia *humanidad* se constituye como «hospitalaria». En este reconocimiento moral culminan «los caminos del reconocimiento» —dicho con Ricoeur[95]—, los cuales, en esa «asimetría» ética que el yo concede al otro, asientan la simetría política de quienes se tratan como iguales.

3.2. Co-sujetos: del reconocimiento moral al reconocimiento político

Un *aprendizaje del reconocimiento* consonante con la exigencia moral que entraña la prioridad ética dada al reconocimiento del otro nos sitúa en la onda necesaria para extender y profundizar la ciudadanía según las exigencias de dignidad humana que queremos hacer valer en nuestras complejas *sociedades mestizas*, de forma que dicho replanteamiento

92. Para mayor abundamiento, cf. J. Habermas, «La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho» [1993], en Íd., *La inclusión del otro* [1996], Paidós, Barcelona, 1999, pp. 189-227.

93. A la necesidad de una «política del sujeto» dedica especial atención A. Touraine en *¿Podremos vivir juntos?* [1997], PPC, Salamanca/Madrid, 1997, pp. 77 ss. y 346 ss.

94. Cf. E. Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, cit., pp. 10 ss. y 104.

95. Cf. P. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento* [2004], Trotta, Madrid, 2005. Hay que indicar que Ricoeur, aunque próximo a Lévinas, mantiene las distancias, como se aprecia en que la «asimetría» levinasiana la incluye como variante del reconocimiento mutuo en la que se contrabalancea la «disimetría» inerradicable de un yo que desde su autoconciencia reconoce al otro (cf. pp. 163 ss.).

se incorpore a las vertientes diversas que, junto a la ciudadanía política, suponen las dimensiones propias de la ciudadanía social y la ciudadanía económica. En las sociedades multiculturales se hace imperioso avanzar hacia la *ciudadanía intercultural*. Tal ciudadanía, más allá de aquella que vinculó el estatuto de ciudadano a la nacionalidad —definida en términos étnicos—, rebasa esa vinculación para redefinir su estatuto de manera congruente con la lógica inclusiva de la democracia. Radicalizando la democracia, la ciudadanía pasa a vincularse con el reconocimiento de derechos no limitados por motivos étnicos y con la lealtad a un orden constitucional inspirado en principios universalistas que no han de identificarse con sentimientos de pertenencia a una comunidad de origen.

La *ciudadanía intercultural* tiene como presupuesto que los derechos humanos a los que ella responde, por mediación de los derechos fundamentales recogidos constitucionalmente, son prioritarios respecto de toda clase de fronteras, tanto culturales como políticas —en muchos casos coinciden—. Apostar por la *ciudadanía intercultural* es hacerlo por el reconocimiento de derechos respecto a todos sin exclusión, siendo consecuentes con la universalidad que se predica de ellos. Y si no es previsible que las fronteras políticas desaparezcan en un futuro inmediato, sí es necesario relativizarlas, hacerlas porosas, convertirlas en zonas de tránsito a través de las cuales no dejen sus derechos atrás quienes las atraviesan; y si las fronteras culturales tampoco van a desaparecer de un plumazo, es necesario convertirlas en zonas de encuentro para el diálogo que permita que minorías que habían estado marginadas se inserten en la realidad social, alcanzando incluso determinadas cotas de autonomía política allí donde haya condiciones adecuadas para ello —como es el caso de determinadas poblaciones indígenas—[96]. La *ciudadanía intercultural*, dado que la interculturalidad es la nueva forma de practicar un universalismo respetuoso con las diferencias, es anticipo de la «ciudadanía cosmopolita» —reconocimiento de todos como sujetos de derechos independientemente de fronteras— que ha de acompañar a la meta utópica de una democracia mundial[97].

Desde nuestras sociedades concretas, cuyo pluralismo multicultural está obligando a replantear las pautas de su convivencia democrática, la *ciudadanía intercultural* supone tomarse en serio la inclusividad hasta ampliarla a los culturalmente diferentes. El «Estado plural» que dichas sociedades demandan hay que concebirlo de forma distinta al Estado na-

96. Cf. L. Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós, México, 1999, pp. 185-215.

97. Cf. A. Estévez Araujo, «Ciudadanía cosmopolita *versus* globalización neoliberal», en H. C. Silveira (ed.), *Identidades comunitarias y democracia*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 285-296; también D. Held, *La democracia y el orden global* [1995], Paidós, Barcelona, 1997.

cional, y la misma subjetividad en que se apoyaba la noción de ciudadanía hay que pensarla, no desde el «sujeto soberano» que otrora quiso ser dominante, sino desde el «sujeto hospitalario» que acoge y recibe. Es el sujeto llamado a compartir más que a competir, a realizarse dialógicamente como «co-sujeto» en vez de a afirmarse monológicamente como único. Es el sujeto que no solo mira al mundo, sino que *escucha al otro* y, escuchándole, puede responderle con una «palabra de acogida»[98] que abre la puerta a una *ciudadanía* que verifica el respeto que se deben quienes se reconocen en *humanidad compartida*.

Como ya vio Kant, la ciudadanía cuenta con la *hospitalidad* como ingrediente que autentifica a los Estados de derecho[99]. Hoy estamos obligados a ver que el recibimiento que hagamos del *extranjero* es la piedra de toque en cuanto a la calidad moral de nuestras democracias. El recibimiento del otro nos *humaniza* y *civiliza* a nuestras sociedades; la acogida del otro tratándole como merece su «inviolable dignidad» nos dignifica también a nosotros mismos. Y después de todo, los humanos que estamos llamados a ser «ciudadanos del mundo» como única *patria común*, tras reconocernos en nuestra respectiva y profunda *extranjería humana* —lo cual supone la renuncia al dominio sobre otro, quienquiera que sea, pero respecto al cual en definitiva soy extranjero como él en una tierra que nadie puede monopolizar—[100], estaremos en condiciones de dar la batalla política, socioeconómica y cultural por derechos humanos *universalizados*.

Para una *ciudadanía sin exclusiones*, la referencia la proporcionan derechos humanos que pretendemos universales, sobre los cuales se concentran hoy el mayor potencial crítico-utópico que podemos hacer valer desde las más diversas tradiciones, pues, de hecho, a medida que efectivamente se universalizan tras el horizonte de una ciudadanía mundial, verifican que se articulan y propugnan conforme a una «concepción mestiza» de los mismos —como apunta Héctor C. Silveira[101]—. Ciertamente, es necesario reivindicar los propios derechos, pero al conseguir que se atiendan quizá no sea seguro que con ellos vayan también *los del otro*; pero si, moralmente, ponemos por delante los *derechos del otro que exige justicia*, podemos estar seguros de que con ellos van los nuestros —y si no estamos seguros, en cualquier caso, dado que es cuestión que trasciende todo cálculo utilitario, es nuestra responsabilidad o, me-

98. Síntesis del pensamiento de Lévinas (cf. J. Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas*, cit.).

99. Cf. I. Kant, *La paz perpetua* [1795], Tecnos, Madrid, 1985, p. 27 («Tercer artículo definitivo…»).

100. Pueden verse las reflexiones de Massimo Cacciari en «La paradoja del extranjero», en H. C. Silveira (ed.), *Identidades comunitarias y democracia*, cit., pp. 147-151.

101. Cf. H. C. Silveira, «La vida en común en sociedades multiculturales. Aportaciones para un debate», en Íd. (ed.), *Identidades comunitarias y democracia*, cit., pp. 11-43.

jor, *mi* responsabilidad ineludible e intransferible—. Es cuestión, *cuestión moral* con incidencia política, de cambiar de punto de vista y actuar en consecuencia, que es lo que exige una solidaridad genuina que no se vea lastrada por intereses corporativistas, etnocéntricos, nacionalistas…, que recortan o desatienden exigencias de justicia.

La clave moral del *diálogo intercultural* radica, pues, en última instancia, en el reconocimiento *del otro por mí* —o *de los otros por nosotros*—, para el que hemos de ganar concreción política a través de la respuesta que demos a la exigente interpelación de ellos convocando a que se haga justicia[102]. Sin el aprendizaje personal y colectivo del reconocimiento de la alteridad no podremos construir la convivencia democrática de nuestras sociedades pluralistas. Pero si en los caminos de nuestra historia no nos encontramos con los *otros* humillados, expoliados, culturalmente menoscabados, y no ganamos para ellos el absoluto respeto que su *humanidad* exige, entonces no haremos sino adentrarnos en un páramo de injusticia por el que quizá campee a sus anchas ese espantajo del «choque de civilizaciones». Si, por el contrario, en los caminos de nuestra historia avanzamos en *diálogo intercultural*, estaremos cultivando la esperanza de un futuro de *vida digna* para todos los que formamos esta humanidad plural y mestiza que somos.

102. Cf. M. Gialdino, «Propedéutica al otro», en C. A. Cullen y A. Bonilla (comps.), *La ciudadanía en jaque* II. *Ciudadanía, alteridad y migraciones*, Stella/La Crujía, Buenos Aires, 2013, pp. 143-169.

9

HOMO VIATOR. BIOGRAFÍA E HISTORIA, ENTRE LA VIDA Y LA MUERTE, ENTRE LA MEMORIA Y LA UTOPÍA

1. DEL *HOMO RELIGIOSUS* A LA SOCIEDAD SECULARIZADA

1.1. *Ser y tiempo: la condición mortal del ser humano*

El simbolismo del éxodo es de una gran potencia. Ernst Bloch tuvo buenas razones para realzarlo en su *Ateísmo en el cristianismo*, poniendo de relieve la condición nómada del ser humano a partir de la «experiencia vital» recogida en la tradición bíblica. Dicha condición, sin embargo, no está a la fuerza condenada a un peregrinar desnortado, sino que puede verse orientada por un horizonte de sentido que la «religión del éxodo», con su «hilo rojo», elaboró en términos de *liberación*[1]. Es la experiencia propia de una existencia humana que cuenta con la necesidad acuciante de disponer, como dice Fromm, de «un marco de orientación y un objeto de devoción», y que, tanto desde las trayectorias personales como desde los procesos colectivos, da pie a hablar del ser humano como *homo viator*. No hace falta suscribir con Gabriel Marcel la apertura a una meta trascendente para retomar la expresión que él consagró para un ser humano cuya existencia se halla tendida en el arco del tiempo[2].

La principal incógnita existencial que se le presenta al *homo viator* es la relativa al *sentido* con que pueda investir su vida ante el insoslayable hecho de la muerte, cuyo efecto es demoledor para toda pretensión de sentido. Ciertamente, desde Epicuro hasta Heidegger, la reflexión filosófica se ha confrontado con la muerte, ante la cual la existencia hu-

1. Cf. E. Bloch, *Ateísmo en el cristianismo* [1968], Trotta, Madrid, 2019.
2. Cf. G. Marcel, *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza* [1963], Sígueme, Salamanca, 2005.

mana pasa a depender no solo de un quebradizo hilo biológico, sino también de un débil hilo metafísico[3]. La aparente solución epicúrea se cifró en relativizar un hecho de cuya experiencia radical no se puede dar cuenta sino a través de la experiencia vivida cuando otros mueren, para acogerse a la solución pragmática de no sufrir por lo que no ha llegado y desconocemos, porque cuando pase ya no estaremos… La propuesta heideggeriana, gravitando sobre el «ser para la muerte» como definitorio del ser humano en tanto «ser ahí» confrontado con ese irrebasable muro último, carga su fuerza sobre la *angustia* que ello provoca a un humano retado a asumir su existencia desde esa mortalidad de manera apropiada, es decir, con la autenticidad que exige el no dispersarse en la existencia inauténtica de quien se disipa en afanes sin sentido[4].

Heidegger planteó la condición del «ser ahí», arrojado a la existencia y desde ella confrontado a la muerte como hecho ontológicamente constituyente, bajo el prisma de «ser y tiempo». Recogiendo el impulso agustiniano de las *Confesiones* al abordar las aporías de la temporalidad que nos constituye, Heidegger la subraya como nervio de nuestro ser. El ser humano, inserto en la realidad óntica a la vez que se hace la pregunta ontológica, es el «ser ahí» donde la temporalidad se descubre impregnando constitutivamente su «ser en el mundo».

Desde perspectiva contrapuesta a la de Heidegger, la condición temporal del hombre queda enmarcada bajo un enfoque distinto en la *ontología procesual-dialéctica* desarrollada por Bloch en su *Principio esperanza*. Sin eludir el cuestionamiento radical que la muerte supone para quien teje su vida en la red del tiempo, Bloch retoma la dialéctica del «ya, pero todavía no» de la experiencia del éxodo, para comprender un devenir histórico en el que los humanos se insertan en su búsqueda de sentido haciendo frente a la angustia con una suerte de «optimismo militante». La categoría de posibilidad, y concretamente de *posibilidad real*, es el engarce del compromiso personal en los procesos históricos con la acción colectiva transformadora del mundo, la que trata de alumbrar un *novum* apuntando al *frente* del horizonte utópico que ha de mediarse con la realidad histórica dada[5]. A ese «espíritu de la utopía» que Bloch rastrea le corresponde —queda clara la distancia respecto a Marcel— un «trascender sin trascendencia», esto es, un trascender desde y en la inmanencia histórica. ¿Es suficiente esa respuesta prometeica ante la muerte, la cual, con su irrebasabilidad, marca de raíz el «ser tiempo» del *homo viator*? ¿Cuál es la razón suficiente para la esperanza?

3. Cf. E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo* [1975-1976], Cátedra, Madrid, 2005.
4. Cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo* [1927], Trotta, Madrid, ^{3}2018, pp. 253 ss.
5. Cf. E. Bloch, *El principio esperanza* I [1959], Trotta, Madrid, ^{2}2007, pp. 236 ss.

Preguntas como esas nos indican que una ontología procesual-dialéctica, incluso considerándola una ontología desplegada desde una dialéctica abierta en la que su tensión teleológica no es la de un determinismo encaminado a una mítica «patria de la identidad», no basta para ofrecer respuestas que nos saquen de las aporías de la temporalidad. Lleva razón Paul Ricoeur cuando se confronta con ellas, especialmente en su trilogía *Tiempo y narración*, distinguiendo además entre el tiempo físico, el tiempo histórico, el tiempo de la ficción y el tiempo de la propia experiencia subjetiva[6]. Si adentrarse en la experiencia del tiempo exige atender a cómo actúa la razón narrativa en sus distintas formas[7], tratando de apresar una experiencia que siempre escapa a todo intento de fijar de algún modo su fluir, se hace inexcusable contar también con el acceso fenomenológico a la conciencia temporal, siempre en el subjetivo escalón previo a la conciencia histórica que en un determinado momento del desarrollo cultural fue ganada, de modo muy singular en la cultura occidental.

Los distintos modos de expresarse la razón narrativa, como ejercicio de racionalidad especialmente adecuado para la experiencia del tiempo —de los tiempos en que estamos y somos—, reclaman en cada caso una tarea hermenéutica adecuada. Esa tarea nos lleva, al decir de Ricoeur, a una «ontología resquebrajada», dejando atrás una categorización de los modos de ser que redunda en una concepción ontológica compacta que ni sincrónica ni diacrónicamente se compadece con la realidad temporal del *homo viator*.

Ricoeur ha mostrado, respecto a la razón narrativa, cómo esta conlleva distintas dimensiones de verdad[8]. Ellas van desde la verdad de la historia que emerge desde la mediación de explicación y comprensión, en la que no se deja atrás la dimensión de objetividad en el empeño por atenerse a los hechos que se enhebran en el trazado de lo ocurrido, hasta la *verdad del sentido* que se expresa en el lenguaje simbólico de mitos que no dejan de tener como cauce el propio de una razón que se expresa mediante relatos. Entre una y otra, la ficción narrativa, en la cual se expresan las vivencias de un ser humano situado en el tiempo, al que este constituye en su ser mismo. Llevándonos con su trabajo hermenéutico de un tiempo a otro, de una verdad a otra respecto a las diversas experiencias de nuestra temporalidad, Ricoeur nos hace volver sobre lo ya sabido con nueva perspectiva: cómo nuestra experiencia temporal, la que se confronta con la realidad de la muerte, se ha expresado a través de las tradiciones religiosas, de sus ritos y de sus mitos, buscando

6. Cf. P. Ricoeur, *Tiempo y narración* III [1985], Siglo XXI, México, 1996.
7. Cf. Íd., *Historia y narratividad* [1978-1988], Paidós, Barcelona, 1999.
8. Cf. Íd., *Historia y verdad* [1955], FCE, Buenos Aires, 2015, pp. 29 ss. y 193 ss.

un *sentido* que se entendió revelado «desde fuera», desde una dimensión trascendente, como modo de dar a la respuesta sobre el interrogante crucial de la existencia un apoyo —filosóficamente entendido como Fundamento— que solo la divinidad podía dar para apaciguar la angustia. Esta es la que da paso a la kierkegaardiana «enfermedad mortal»[9] que acompaña a la tragedia de existir. El *homo viator* hizo de sí mismo un *homo religiosus*, condición desplegada de múltiples maneras[10].

1.2. *Las religiones como tradiciones de sentido frente a la muerte. Cultura y secularización*

Las tradiciones religiosas, matriz de las culturas a través de las cuales atraviesan la historia, aun en medio de las ambigüedades del «hecho religioso»[11], son transmisoras de *sentido*. El bagaje mítico que, aparejado a ritos, va con ellas, tiene su fuerza en el sentido que se expresa en su lenguaje simbólico. Mitos y ritos, en el intento por transmitir un sentido que la existencia humana echa en falta, han dado respuesta al interrogante de la muerte que emerge desde la temporalidad del ser humano[12]. Las religiones no solo atienden al cuestionamiento de la existencia de los individuos que la muerte introduce, sino que su respuesta salvífica no deja de darse conectando al individuo con la comunidad. Es decir, aquello que ofrecen las religiones como objeto de *revelación* es sentido de las vidas de los individuos y de la historia de la comunidad a la que los individuos pertenecen[13]. Ambas dimensiones van entrelazadas: la salvación del individuo —vinculada a la inmortalidad— y la salvación de la comunidad[14].

Las religiones universalistas de salvación extendieron potencialmente la comunidad —el «pueblo de Dios»— hasta el extremo ideal del conjunto de la humanidad[15]. A la vez, en algunas de esas religiones encontramos una concepción soteriológica elaborada bajo el paradigma de una

9. Cf. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal* [1849], Trotta, Madrid, 2008.
10. Cf. H. Desroche, *El hombre y sus religiones* [1974], Verbo Divino, Estella, 1975; y la obra clásica de W. James, *Variedades de la experiencia religiosa* [1902], Trotta, Madrid, 2018.
11. Cf. A. Fierro, *Sobre la religión. Descripción y teoría*, Taurus, Madrid, 1979.
12. Cf. R. A. Rappaport. *Ritual y religión en la formación de la humanidad* [1999], CUP, Madrid, 2001; M. Eliade, *Mito y realidad* [1963], Labor, Barcelona, 1985.
13. Cf. J. A. Estrada, *El sentido y el sinsentido de la vida. Preguntas a la filosofía y a la religión*, Trotta, Madrid, 2012.
14. Cf. J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid, ^{6}2006.
15. Cf. M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vols., [1920], Taurus, Madrid, 1984; G. Marramao, *Poder y secularización* [1983], Península, Barcelona, 1989, pp. 129 ss.

religión de la historia, entendiendo esta como el «espacio temporal» en el que Dios interviene con su voluntad redentora. El judaísmo, desde la experiencia del éxodo, se distancia de las *religiones de la naturaleza* para ofrecer una visión que dota al punto de vista de la redención de una meta salvífica última —desplazada desde la tierra prometida al reino de Dios futuro—. El cristianismo, con la dialéctica de la salvación *ya* acontecida con la vida, muerte y resurrección (a ojos de la fe) de Jesús de Nazaret reconocido como Mesías, pero *aún no* consumada, supone un hito para la visión de una historia de salvación, asociado al reforzamiento de la perspectiva universalista al trascender los límites étnicos de la idea de *pueblo de Dios*. El islam igualmente se presenta como universalismo soteriológico desde una conciencia religiosa que se sitúa —lo destacó Ibn Jaldún— bajo el paradigma de la historia[16].

La manera de abordar en las tradiciones religiosas la experiencia temporal y, desde ella, la finitud de nuestra existencia, nos llega como herencia cultural necesitada de la hermenéutica crítica de la desmitologización. Esta nos permite recuperar su legado desde la receptividad de una razón que no deja de ser crítica. Ciertamente, la reflexión filosófica enriquece su enfoque sobre la temporalidad del ser humano y la historicidad de su existencia recogiendo lo que desde las tradiciones religiosas se ha aportado. Es claro el vínculo de la concepción de la historia que caracteriza a la cultura occidental con la visión de una historia de salvación que cuajó en el judaísmo y ejerció su fuerza de modelamiento cultural sobre todo a través de cristianismo. La conceptualización de la historia como progreso, transmutando la visión de la historia de salvación, y la transformación de la perspectiva escatológica de esta en perspectiva utópica, se da en el contexto de la secularización de la cultura[17].

Siendo así que las tradiciones culturales de *sentido* se han configurado básicamente como *tradiciones religiosas* cuyo bagaje, en el caso de Occidente, se ha visto sometido a un complejo *proceso de secularización*, es necesario un cuidadoso enfoque en el que crítica y hermenéutica se medien y ofrezcan una clarificación de cómo la secularización configura un nuevo marco cultural, incidiendo a la vez en los contenidos que se reelaboran bajo dicho nuevo marco[18]. Abordar el proceso de secularización, que se inicia en el Renacimiento dejando atrás la cristiandad medieval, supone indagar en sus causas y efectos, sin eludir

16. Cf. J. L. Garrot y J. Marcos (eds.), *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*, Ibersaf, Madrid, 2008; y A. Martínez Lorca, *Maestros de Occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí*, Trotta, Madrid, 2007, especialmente páginas dedicadas a Ibn Jaldún (pp. 205 ss.).

17. Cf. K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX* [1939], Katz, Madrid, 2008.

18. Cf. P. L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión* [1967], Kairós, Barcelona, 1981, pp. 151-240.

excesos y limitaciones, lo cual tiene que ver con cómo se ha llevado a cabo la desmitificación que ella supone, en muchos casos lejos de una *desmitologización* cabalmente planteada[19]. La secularización, esto es, de emancipación de la tutela de las instituciones eclesiásticas y de pérdida de relevancia y de vigencia social de las cosmovisiones religiosas, ha conllevado una notable ambivalencia, con recaídas en nuevas mitificaciones[20], es decir, en «reencantamientos» para cubrir el hueco del «desencantamiento» del mundo que, como Max Weber señaló, la secularización supone[21].

Potenciando una realidad «desencantada», con la cual se despliega un punto de vista inmanente y profano —paradigmático a ese respecto es lo que ocurre con la *soberanía*[22]—, el proceso de secularización propicia, dicho con Habermas, una organización sistémica de la sociedad en la que la religión, como analiza Marcel Gauchet, se ve obligada a «reubicarse»[23]. Con dicha nueva organización va, como su reverso, una «colonización» del *mundo de la vida* por instancias sistémicas que provoca que la secularización, más que contribuir a una reelaboración del *sentido* desde una asunción crítica de la tradición, haya conducido a una *pérdida de sentido*, con lo cual hasta la individualidad de la época moderna acaba viéndose en precario. En consecuencia, pérdida de sentido y disolución de la individualidad, correlacionadas, constituyen la otra cara de la dinámica emancipadora de la secularización, cuyos costes recaen sobre los individuos en su modo de vida sujeto a los imperativos del sistema —la emancipación queda lejos de ser efectiva—. La consecuencia es el «politeísmo axiológico» pronosticado por Weber[24], establecido desde el telón de fondo de una especie de «religión invisible» de tipo privatista[25], que encuentra hueco entre las «esferas de valor» culturalmente consolidadas. El problema es que tal «politeísmo» sigue siendo insuficiente ante los problemas de una sociedad secularizada —*a medias* y en ese sentido mal secularizada—, en la cual, por otra parte, se gene-

19. Interesante al respecto J.-P. Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América latina en perspectiva comparada* [2001], FCE, México, 2004.

20. Sobre dialéctica de la desmitologización y la secularización de la teología, cf. J. A. Zamora, *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 290 ss.

21. Cf. M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* [1985], Trotta, Madrid, 2005.

22. A ese proceso de inmanentización se debe en gran parte el concepto secularizado de soberanía, cf. Cf. M. Hardt y A. Negri, *Imperio* [2000], Paidós, Barcelona 2005, pp. 89 ss.

23. Cf. M. Gauchet, *La religión en la democracia* [1998], El Cobre, Barcelona, 2003.

24. Cf. M. Weber, *El político y el científico* [1919], Alianza, Madrid, 1998, pp. 217 ss.

25. Cf. T. Luckmann, *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*, Sígueme, Salamanca, 1973.

ran los fundamentalismos como respuestas reactivas a esa misma secularización[26]. Habermas apunta a las tareas de la filosofía respecto a la religión en una sociedad secularizada:

> El pensamiento filosófico se ve confrontado hoy no solo con la consolidación de una conciencia tecnocrática, sino también con la desintegración de la conciencia religiosa. Hoy por primera vez queda patente que la interpretación filosófica del mundo, con sus restricciones elitistas, necesitaba de la coexistencia de una religión que incluyera bajo su influencia a la mayor parte de la población. Pues la filosofía, aun después de haber asumido los impulsos utópicos de la tradición judeocristiana, se ha mostrado incapaz de obviar (¿o de dominar?) por medio de consuelo y de la esperanza el sinsentido fáctico de la contingencia de la muerte, del sufrimiento individual y de la pérdida privada de la felicidad y, en general, la negatividad de los riesgos que acechan a la existencia individual, con el mismo éxito con que lo hizo la esperanza religiosa en la salvación [...]. Existen indicadores que hacen suponer que como reacción a esta pérdida masiva de la certeza de la salvación religiosa se perfila un nuevo helenismo, es decir, una regresión por debajo de la etapa que alcanzaron las grandes religiones monoteístas, de una identidad formada en la comunicación con el Dios único [...] En la perspectiva de la tradición teológica las nuevas interpretaciones del mundo y de la existencia se presentan como un nuevo paganismo que se expresa en un pluralismo de idolatrías y mitologías locales [...] Frente a estos fenómenos ambivalentes de desmoronamiento de las identidades personales formadas en el seno de las culturas superiores, un pensamiento filosófico que no lograra llegar a ejercer una ancha influencia, no podría movilizar otra cosa que la quebradiza unidad de la razón[27].

La problemática que surge al hilo de la secularización no es menor[28]. En torno al *sentido* y a la «cuestión religiosa», se plantean problemas que la secularizada sociedad postmoderna no tiene resueltos, lo cual afecta a la misma filosofía. Esta, como Habermas reconoce, «no podrá ni sustituir, ni eliminar a la religión»[29]. Pero a la vez no puede desentenderse de sus competencias crítico-hermenéuticas en relación al *sentido*. Por una parte, la filosofía ha de desempeñarse como *heredera* del monoteísmo teológico acometiendo una tarea que desde la tradición bíblica se le traspasa como legado. Se trata de la prohibición de la idolatría, denuncia de falsos dioses en cuyos altares se sacrifica a los hombres y su *humanidad*. Reverenciar cualquier realidad intramundana como

26. Cf. E. Pace y R. Guolo, *Los fundamentalismos* [1998], Siglo XXI, Madrid, 2006. Puede verse E. Barnavi, *Las religiones asesinas* [2006], Turner, Madrid, 2007.

27. J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos* [1971], Taurus, Madrid, 1975, pp. 33-34.

28. Cf. G. Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización* [1994], Paidós, Barcelona, 1998.

29. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico* [1988], Taurus, Madrid, 1990, p. 63.

absoluto es la esencia de la idolatría, la cual funciona como cobertura de la injusticia. La reflexión filosófica, tras la crítica de la religión, ha de retener la *fuerza antiidolátrica* del monoteísmo. Nada puede convertirse en ídolo, ni Dios mismo, que también ha sido *idolizado*.

La crítica a todo lo que se absolutiza, llevando la crítica de las ideologías a una suerte de «idología», como la llama Fromm[30], contribuye al redescubrimiento del *sentido*. En la idolatría —asimilada por Fromm a la enajenación, lo cual trae razón desde la crítica de Feuerbach a la alienación religiosa— naufraga todo *sentido*, importando, más allá de la alternativa teísmo o ateísmo, por mor de la emancipación y autorrealización del ser humano, la lucha contra los ídolos. Es tarea que nos lleva a otra que la filosofía no puede descuidar: la rehabilitación de un pensar utópico que requiere un análisis crítico de las «patologías» acumuladas en la secularización de la escatología para retomar la *función utópica* propia de la condición humana.

2. LA REALIDAD HISTÓRICA DEL SER HUMANO

2.1. *Conciencia histórica y crisis del pensar utópico*[31]

El *homo viator* siempre está *in fieri*. El ser humano nunca está acabado; su propia tarea de *humanización*, tanto de cada cual respecto a sí mismo como de todos respecto a la sociedad, siempre tiene metas a las que dirigirse, en primer lugar combatiendo lo que deshumaniza. La historia, vivida desde la temporalidad que nos constituye, es recorrido colectivo ubicado bajo ese horizonte. No obstante, el tiempo se ha vivido de diferentes maneras a lo largo de las historias y la *conciencia histórica* es logro bajo ciertas coordenadas culturales. Eso no impide reconocer que en todas las culturas los humanos han vivido en tensión histórica, tematizando dicha experiencia de diversas formas. Es denominador común a ellas la característica antropológica que Bloch llama «función utópica», la cual orienta al ser humano hacia un horizonte de humanización según la sociedad de que se trate. La «función utópica» se ha desplegado desde la religión hasta el arte, pasando por la ciencia y la política. Los anhelos de una vida plenamente humana, de felicidad y de metas de justicia, van con los humanos desde que tienen conciencia de sí. Dichos anhelos se expresan en el pensamiento utópico, en el que la razón al-

30. Cf. E. Fromm, *Y seréis como dioses* [1966], Paidós, Buenos Aires, 1976.
31. Cf. J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, ^{2}2000, pp. 96 ss.

canza un nuevo modo para la «función utópica» correlacionando crítica de la realidad fáctica y propuesta de lo que debe ser, ideal que aspira a su realización[32].

El *pensamiento* utópico, vinculado a la conciencia histórica y, de modo singular, a la filosofía de la historia[33], es producto significativo de la modernidad occidental. No debe sorprender que la crisis que se ha cebado sobre ella lo arrastre consigo. A medida que nuestra postmodernidad, anunciada desde Nietzsche, ha ido configurándose como etapa en la que las pretensiones de la razón moderna evidencian el resquebrajamiento de sus bases, el pensamiento utópico a través del cual plasmó sus ideales resulta cuestionado. ¿Quién lo iba a decir, cuando el pensamiento utópico logró afirmarse como ariete de la crítica del orden establecido frente a los defensores del *statu quo*? Siendo invencible la intención utópica, es insoslayable pensar lo utópico de otra manera, lo cual implica repensar el ser humano en el tiempo de nuestra historia.

Si corren malos tiempos para el *espíritu de la utopía*[34] es en parte porque lo utópico aparece como ilusión vana, y en parte porque se identifica con un sueño monstruoso. Para unos, en el seno de una «cultura de la satisfacción»[35] en donde resulta impertinente plantear otro modo de ser del individuo y de la sociedad, es inútil sostener utopía alguna. Para otros, a la vista de todo lo padecido en un siglo que llegó a su fecha de caducidad acumulando horrores, lo utópico es terrible fantasma cuya presencia se percibe como amenaza, dado su protagonismo en la barbarie de nuestro mundo. Las críticas que por este lado caen sobre el pensamiento utópico son de tal calibre que ningún diagnóstico puede eludir su profunda crisis, la cual no puede ser soslayada al pensar que, *a pesar de todo*, *sigue siendo necesario el pensamiento utópico*, máxime atendiendo a cómo viven las mayorías, en las antípodas de la opulencia que disfrutan minorías de privilegiados. Con tanta justicia pendiente, no está de más un pensar que prosiga con la «crítica de lo existente» y la «propuesta de lo que debería existir»[36]. De ahí la tarea de *rehabilitar el pensamiento utópico en la época de su crisis*, recogiendo la herencia suya que sea digna de ser conservada, mediando la crítica tan-

32. Cf. E. Bloch, *El principio esperanza* I, cit., pp. 148 ss.

33. Cf. M. Cruz, *Filosofía de la historia. El debate sobre el historicismo y otros problemas mayores*, Paidós, Barcelona, 1996.

34. El «espíritu de la utopía», que Bloch comenzó a rastrear en *Geist der Utopie* [1918], se ha manifestado de diversas formas (mito, religión, literatura…). En el contexto de la modernidad, la «función utópica» pasa a expresarse como *pensar utópico* de una razón secularizada, proyectado en filosofía de la historia con pretensiones de incidencia sociopolítica.

35. Cf. J. K. Galbraith, *La cultura de la satisfacción*, Ariel, Barcelona, 1992.

36. Cf. M. Horkheimer, «Utopía» [1930], en A. Neusüss (comp.), *Utopía*, Barral, Barcelona, 1971, p. 97.

to de sus insuficiencias como de sus excesos —para ellos reservamos el término «utopismo», con sus connotaciones negativas—.

El cuestionamiento radical al que se ha visto sometida la idea de progreso, a la que se vincula el utopismo moderno, emblemática de la Ilustración y de su proyecto emancipatorio, es factor decisivo en la crisis de la modernidad. En torno a la noción de progreso se concentran los presupuestos gnoseológicos, las premisas antropológicas, los análisis históricos y los principios éticos de la razón moderna, la cual vuelca el bagaje elaborado desde el *paradigma de la conciencia* sobre ese terreno histórico en el que teoría y praxis se dan la mano. Cuando la dura realidad de los campos de concentración, de los genocidios, de la explotación, de la marginación de millones de personas, de las guerras interminables, de los fundamentalismos e integrismos con sus secuelas de terror e intolerancia… hace ofensivo para la memoria de tantas y tantas víctimas hablar de progreso en la historia de la humanidad, se derrumban los ideales que había erigido el pensamiento utópico. Hecha añicos la idea de progreso como clave del utopismo, una vez rebasadas las novelas utópicas como su cauce primigenio, hallando nuevos modos de expresión en términos de filosofía de la historia al desplazarse los ideales en el tiempo como metas futuras —«ucrónicas» *todavía*, en vez de literalmente «utópicas»—, la razón utópica se ve sometida a una fuerte crisis, afectando a todo lo que acabó gravitando sobre ella: el hombre como sujeto de la historia y esta como garantizada en su sentido. Lo que parecía producto de una razón crítica se revela como una magna mitificación.

El *metarrelato* con el que se había identificado la modernidad acaba siendo insostenible[37]. Hay dos posiciones emblemáticas de esa conciencia de crisis del utopismo. Una es la representada por los pensadores de la *Escuela de Frankfurt*, los cuales, tras la etapa «optimista» de la Teoría Crítica en la década de los treinta, evolucionaron después, en especial Horkheimer y Adorno, hacia un planteamiento crítico enmarcado en la concepción histórico-filosófica de una «dialéctica de la Ilustración» cuyo negativismo no oculta su fondo trágico: lo que se había sostenido como utopía necesaria, es de imposible realización —a pesar de lo cual, no renuncian al empeño emancipatorio de la Ilustración para salvarlo de sus desvaríos—[38].

La otra posición es la que encontramos en las novelas antiutópicas. Como contrapunto que cierra el ciclo del utopismo que se inició en 1516 con la *Utopía* de Tomás Moro, en vez de presentar en términos

37. Cf. J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987.

38. Cf. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración* [1944], Trotta, Madrid, [10]2018.

positivos la imagen de una «sociedad ideal» que puede funcionar como referencia para la acción, o al menos como instancia crítica para enjuiciar una realidad negativa, extrapolan hacia delante las tendencias que están operando en nuestro presente. Dibujan así un futuro «distópico» en el que la realidad previsible será el «lugar de lo negativo», que vendrá a ocupar el «no-lugar» de la utopía si no se hace nada para torcer el rumbo de las orientaciones hipotéticamente extrapoladas —por ejemplo, las que presenta A. Huxley en *Un mundo feliz*—. Destaca a ese respecto *1984* de G. Orwell, acta de defunción del utopismo moderno que pensó «paraísos en la tierra» que se trocaron en infiernos: excesos del pensamiento utópico, los cuales desvelan su impostura.

A pesar de todo, no se puede generalizar sin más el juicio de que la razón utópica ha generado irracionalidades monstruosas. Sería injusto no reconocer lo que han supuesto las anticipaciones utópicas para cuestionar lo existente, para abrir horizontes de los proyectos de transformación social y pergeñar objetivos orientadores de la acción. Es necesario pensar lo imposible para abrir paso a lo posible[39]. Esta función rupturista del pensamiento utópico la reconocen autores nada proclives a una apología a favor del mismo[40]. En ese sentido, por muchas divergencias que se tengan con Mannheim, no se infravalora su consideración de lo utópico por contraposición a lo ideológico, subrayando como característica de lo primero la impugnación del orden establecido, abriendo camino hacia un futuro distinto[41].

No cabe duda de que los logros emancipatorios en cuanto a democracia, reconocimiento de derechos, conquistas sociales y avances culturales, cuentan entre sus antecedentes con visiones innovadoras, espoleadas por la dignidad herida y por el afán de justicia que brota del sufrimiento. Se trata de vislumbres del futuro, pero que se vuelcan hacia *el aquí y ahora*[42], convocando a los cambios necesarios, empezando por la difusión de nuevas ideas que requieren ser traducidas en proyecto colectivo capaz de incidir en la realidad. Entonces —dicho con Bloch—, lo que era solamente posible se perfila como *posibilidad real*.

No obstante, si todo hubiera sido positivo en «anticipar lo posible», no estaríamos hablando de crisis del pensamiento utópico. Por el contrario, los objetivos propuestos en su día no se han alcanzado de la manera totalmente ventajosa en que se pensaron. Los resultados

39. Cf. L. Kolakowski, *El hombre sin alternativa* [1956-1959], Alianza, Madrid, 1970.

40. Cf. E. M. Cioran, *Historia y utopía* [1960], Tusquets, Barcelona, 1995, p. 118.

41. Cf. K. Mannheim, *Ideología y utopía* [1927], Aguilar, Madrid, 1966. Una reelaboración de la distinción de Mannheim la encontramos en P. Ricoeur, *Ideología y utopía* [1986], Gedisa, Barcelona, 1989, pp. 45-62, 191-210 y 289-302.

42. Cf. E. Bloch, *El principio esperanza* I, cit., pp. 321 ss.

no caen de un solo lado, sino que junto a lo positivo también se generan nuevas formas de negatividad como distorsión o perversión de lo inicialmente pretendido —el totalitarismo, por ejemplo, no es sin más lo mecánicamente opuesto a la democracia, sino lo que resulta de su perversión en las «sociedades de masas» contemporáneas[43]—. Y aun en los casos en que ciertos objetivos hayan acabado lográndose, ello no *justifica* el dolor acumulado, las víctimas caídas en el empeño o la frustrada expectativa de quienes no ven los frutos del esfuerzo realizado.

Pero, con todo, lo más grave que nos encontramos al indagar en la crisis del pensamiento utópico es lo que aparece en esas versiones del mismo en las que tanto el diseño de los fines como, aún más, los medios utilizados para su consecución, han propiciado que, de hecho, lo que se consiga sea insoportablemente inhumano. Es el caso extremo de desarrollo perverso de líneas de acción impulsadas por un modo de pensar que encierra algo tremendamente patológico en su seno. Dicha patología ha alcanzado cotas muy destructivas en modos del pensamiento utópico que han derivado hacia su polo opuesto, hasta encubrir ideológicamente lo que han sido realizaciones terriblemente deshumanizantes en las que la barbarie se ha convertido en tragedia. En este escabroso terreno encontramos las consecuencias del desvarío político que han supuesto regímenes comunistas del siglo XX, cuyo utopismo milenarista, por más que camuflado por un torpe positivismo cientificista, ha impulsado «políticas» tan *antipolíticas* como las que van desde el terror stalinista hasta la criminalidad del régimen de Pol Pot en Camboya, pasando por una amplia gama de casos no tan terribles pero sí muy deshumanizantes, amén de económicamente ineficientes y ecológicamente destructivos.

Ciertamente, una intelección muy poco crítica de los hechos impidió afrontar lúcidamente la irracionalidad alentada por el acrítico utopismo que impregnaba la «teoría» y la práctica que se reclamaban «progresistas». Desde 1989, por si había dudas, una vez que el bloque soviético se desmorona dejando el campo libre para que lo ocupe un capitalismo salvaje, se corrobora sin trabas mentales que más hubiera valido mirar de frente lo impresentable que quería pasar por revolución necesaria —tampoco lo hizo una socialdemocracia lastrada por una falsa idea de progreso y presa de un «utopismo evolucionista»[44]—.

Tras la conclusión de que cuando, por cálculo estratégico, se ahorran críticas, sigue la constatación de cómo la trayectoria del pensa-

43. Cf. R. Esposito, *Confines de lo político* [1993], Trotta, Madrid, 1996, pp. 39 ss.
44. Cf. W. Benjamin, «Tesis de filosofía de la historia», en Íd., *Discursos interrumpidos* I, Taurus, Madrid, 1989, pp. 184-185.

miento utópico ha desembocado en una crisis que no se puede achacar solo a causas externas, sino que en buena medida se debe a causas internas. No hay que confundir crítica del utopismo con planteamientos que le son radicalmente antagónicos, sea por netamente pesimistas en cuanto a la historia o a la misma condición humana en sus posibilidades, sea por descaradamente pragmatistas, al modo del más craso «realismo político»[45].

En el sentido expuesto, un planteamiento como el de Freud, heredero de la Ilustración a la vez que crítico respecto al ingenuo optimismo de la razón moderna, bien vale como referencia paradigmática de las críticas al utopismo que interesa tener en cuenta. Freud, siendo crítico respecto a una realidad social que juzga excesivamente represiva, es sin embargo escéptico en cuanto a que los cambios que se propugnan para transformar la sociedad conduzcan a los fines deseados[46]. Desde planteamientos antropológicos que entrañan el doble antagonismo entre naturaleza y cultura, por una parte, e individuo y sociedad, por otra, Freud insiste en amortiguar la represión culturalmente inducida y aliviar sus efectos patológicos en los individuos. Así, su posición, situada en un punto en el que se desvanecen las ilusiones del progreso[47], contrasta con el utopismo de muchos enfoques y prácticas políticas. Es pertinente su crítica a un optimismo antropológico excesivamente prometeico que ha condicionado la pretensión inviable de un «hombre nuevo»[48], más soteriológica que emancipatoria.

Cuando los hechos han ido zarandeando la idea de progreso, encontramos planteamientos críticos respecto al utopismo que lo ha mitificado, sin que haya que identificarlos con enfoques antiprogresistas, ni mucho menos con vueltas a concepciones circularistas de la historia al modo de Spengler o Toynbee. Autores como Popper o Berlin han formulado críticas al pensamiento utópico que apuntan a lo que ha ocurrido en su propia trayectoria. El primero, aun con una concepción poco matizada de *utopía* que la asimila precipitadamente a lo mítico, entendido igualmente desde una consideración insuficiente en que lo irracional viene a ser lo identificativo del mito, lleva razón en considerar que el utopismo se ha visto alimentado desde un «racionalismo excesivo», sin los contrapesos autocríticos que debe poner en juego una razón fini-

45. La contrastación con el realismo pragmatista es imprescindible para la comprensión de lo utópico (cf. I. Sotelo, «Razón de Estado y razón utópica»: *Revista de Occidente*, 33/34 [1984], pp. 20 ss.).

46. Cf. S. Freud, *El malestar en la cultura* [1930], Alianza, Madrid, 1978, pp. 25 ss.

47. Subrayado en E. Subirats, *Utopía y subversión*, Anagrama, Barcelona, 1975, p. 82.

48. La pretensión del «nuevo Adán» es desmesura del utopismo occidental: convierte el delirio utópico en «sueño cosmogónico *al nivel de la historia*» (cf. E. M. Cioran, *Historia y utopía*, cit., pp. 145-149).

ta. En su reflexión sobre «Utopía y violencia»[49], sintetizando sus tesis de *La sociedad abierta y sus enemigos*, Popper denuncia ese racionalismo, que él califica como «historicista»[50], que genera irracionalidad al deslizarse hacia el fanatismo inductor de violencia política, una vez erigida en suprema la máxima de que el fin justifica los medios —la perversión del utopismo confluye con un realismo cínico que, en principio, era su antagonista[51]—.

Isaiah Berlin, desde las posiciones propias de un enfoque liberal, insiste además, como raíz de los excesos del pensamiento utópico, en la idea de que hay una solución total a los problemas de la humanidad. Tal idea, que se precipita en la noción de un «Estado perfecto» —base, para Berlin, de lo que ha sido el pensamiento utópico[52]—, hace que las utopías sean fatales cuando se toman como guías que seguir. El injustificable optimismo metafísico que subyace al proyecto de «solución total», pensando que «en la consumación de los tiempos, ya sea por voluntad de Dios o por el esfuerzo humano, se pondrá fin al reino del irracionalismo, la injusticia y la desgracia», alimenta el «gran mito» en el que se ha mantenido la cultura occidental, realimentado desde tres dogmas que atraviesan su historia: *a*) «para todo problema auténtico no hay más que una solución verdadera y solo una», *b*) «las soluciones verdaderas a esos problemas son en principio cognoscibles», y *c*) «esas soluciones no pueden chocar entre sí [...] sino que deben formar juntas un todo armónico»[53]. Cuando se vinculan las posibilidades del conocimiento a una concepción absolutista de la verdad se constituye una base gnoseológica para rebasar los límites de la finita racionalidad humana y aupar la desmesura del utopismo.

Hans Jonas no anda lejos de Berlin cuando también aborda la crítica del utopismo. En su caso la acomete desde las exigencias éticas del «principio de responsabilidad», que obliga a tomar en serio las consecuencias de nuestras acciones, máxime en una civilización tecnológica en la que el impacto medioambiental de las mismas puede ser irreversible y hasta catastrófico. Hemos de atender a las demandas aún no formuladas de las generaciones futuras, que nos «reclaman» moralmente adoptar criterios

49. K. Popper, «Utopía y violencia» [1947], en A. Neusüss (comp.), *Utopía*, cit., pp. 129-139.

50. Cf. K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos* [1945], Orbis, Barcelona, 1984, especialmente caps. 1, 22 y 25. También K. Popper, *La miseria del historicismo*, Alianza, Madrid, 1985.

51. Es lo que queda reflejado en G. Orwell, *1984* [1949], Destino, Madrid, 1997, pp. 255 ss.

52. Cf. I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad* [1959], Península, Barcelona, 1998, p. 44.

53. Cf. *ibid.*, p. 197.

de «solidaridad proléptica» o «anticipatoria» para orientar nuestras decisiones. La tecnología actual entraña «la amenaza de catástrofe»[54]. La utopía que puede cumplirse es la del ideal baconiano de la sociedad tecnificada, acompañado de la confianza ingenua en que el progreso técnico traerá el progreso social. Así, la utopía reafirma más su perfil de «sueño juvenil de la humanidad», convertido en mito peligroso toda vez que es el *homo faber* de las revoluciones industriales el que en las sociedades tecnocráticas absorbe al *Homo sapiens*[55]. La crítica a los excesos de «un Prometeo finalmente desencadenado»[56] apunta a un utopismo que pasa por encima de los límites humanos.

Estas certeras críticas que dan en el núcleo del utopismo moderno no son solamente fruto de la más reciente cosecha. Tienen antecedentes entre los que destaca Walter Benjamin, con su recusación de la idea de extraccción burguesa, pero que tanto ha impregnado los planteamientos políticos de la misma tradición socialista, acerca de un progreso indefectible, concebido mecánicamente sobre la plantilla de una concepción del tiempo como línea continua, homogénea y vacía, a falta de ser cubierta con los logros de una humanidad en avance imparable. Nada más falso que esa reeditada teodicea en términos historicistas, muy sofisticados desde Hegel. Imposible calmar los efectos del aguijón que se clava en la superficie del optimismo histórico, cuando el pesado fardo de las injusticias y el dolor de tanto inocente masacrado hace escandaloso seguir hablando en esos términos de progreso[57]. La barbarie que acompaña a nuestro trayecto civilizatorio —«jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de barbarie»—[58], obliga a cuestionar *ese* progreso cuyo avance deja tras de sí un paisaje de ruinas. Es necesario replantear los objetivos de justicia bajo un nuevo paradigma, cuya piedra de toque en cuanto a calidad ética sea la «solidaridad anamnética» o «rememorativa» a la que nos convocan víctimas que no deben ser olvidadas —el recuerdo en el que hay que perseverar, para prolongar hacia adelante la exigencia de la justicia que se les dejó a deber[59]—, lo cual nos preserva contra la mitología de un futuro idolatrado.

Cuando al distanciamiento crítico respecto a la idea de progreso se añade el cuestionamiento del mismo hablar de una historia universal —cuestionamiento que es mayor ante la pretensión de establecer respecto

54. Cf. H. Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* [1979], Círculo de Lectores, Barcelona, 1994, pp. 232 ss.
55. Cf. *ibid.*, pp. 265 y 272.
56. Cf. *ibid.*, p. 297.
57. Cf. J. A. Pérez Tapias, «El 'aguijón apocalíptico' y la filosofía de la historia»: *Diálogo filosófico*, 43 (1999), pp. 71-88.
58. Cf. W. Benjamin, «Tesis de filosofía de la historia», cit., p. 182.
59. Cf. *ibid.*, pp. 180-186.

a ella un sentido emancipador—, estamos de lleno en la *postmodernidad* de las últimas décadas. Un representante cualificado de un planteamiento «postmodernista», especialmente en relación a estas temáticas del progreso y la historia, es Gianni Vattimo. Desde posiciones próximas al antihistoricismo de Nietzsche —del que Benjamin quedaba cerca con su crítica del progreso, pero del que se alejaba en su propuesta alternativa—, quien ha sido adalid del «pensamiento débil», se apoya en la hermenéutica gadameriana, a través de la cual incorpora la herencia de Heidegger con su idea nuclear de un «sobrepasamiento de la modernidad», hasta retomar el diagnóstico de Horkheimer y Adorno para hacer de la crítica de ambos a la Ilustración una lectura que se resuelve en crítica de la modernidad. En esta hora de balance hay que proceder a la recusación de un pensamiento utópico cuyos móviles humanistas, según Vattimo, no redimen los excesos racionalistas que acompañan a su teleologismo metafísico[60]. Siendo este insostenible desde la experiencia de la fragmentación del sujeto y la pluralización de la razón en sus dispersas formas de ejercicio, de ninguna manera es asumible para Vattimo un ideal utópico universalista. Todo lo más, cabe recoger el diseminado legado que, tras su quiebra, nos llega como «heterotopía» de las posibles formas en que las aspiraciones emergentes desde diferentes modos de vida pueden alcanzar expresión estética. Lo *heterotópico* del arte es el resto que queda tras el hundimiento del pensar utópico con la constatación de su carencia de fundamento[61].

No obstante, la crítica de estos juicios respecto al pensamiento utópico moderno, no se puede decir que sean liquidacionistas, pues de distintas maneras conservan la pretensión transformadora, solo que tratando de ubicarla en un nuevo marco. Un diagnóstico como el de Vattimo ofrece para el legado del utopismo una salida por la tangente de la experiencia estética. La herencia nietzscheana del filósofo italiano le lleva a reemplazar la intención ética de lo utópico por la expresión estética de lo heterotópico, con lo cual los problemas arrastrados por los excesos utopistas se ven despejados. Se espera que la recuperación estética de lo que fueron motivos utópicos sea a la postre más asumible éticamente, pues el individuo podrá mantenerse mejor sin la presión de los objetivos universalistas. De ahí que se pueda seguir hablando de «microprocesos» de emancipación, siempre sectoriales y en relación con formas muy concretas de servidumbre. La estrategia no dista mucho de la propuesta por Popper, desde los parámetros de *ensayo y error* de su

60. Cf. G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna* [1985], Gedisa, Barcelona, 1987, pp. 33 ss. Cf. W. Benjamin, «Tesis de filosofía de la historia», cit., p. 182.

61. Cf. G. Vattimo, *La sociedad transparente* [1989], Paidós, Barcelona, 1990, pp. 155-172.

racionalismo crítico, al insistir en un reformismo atento a cambios concretos, diseñados con la intención de eliminar la miseria y hacer frente a las injusticias, pero no con la de realizar la justicia y, menos aún, procurar la felicidad, lo cual puede acabar siendo totalitario. Hans Jonas, apoyándose en determinados supuestos metafísicos que quiere rescatar como apoyatura para su ética, también se apunta a esa línea *meliorista*, cuyos planteamientos *conservacionistas* no pongan en peligro la supervivencia. Berlin, por su parte, no deja de pensar que «si uno cree que esta doctrina [utópica] es una ilusión, aunque solo sea porque algunos valores últimos puedan ser incompatibles entre sí y la noción misma de un mundo ideal en el que están armonizados sea una imposibilidad conceptual (y no meramente práctica), entonces, quizá lo mejor que uno pueda hacer es intentar formar algún tipo de equilibrio entre las diferentes aspiraciones de grupos de seres humanos [...] y fomentar entre ellos el máximo grado posible de comprensión y entendimiento, que probablemente no llegarán nunca a ser completos»[62].

Después de la crítica al pensamiento utópico, ¿acaso es poca la carga utópica de esa propuesta de Berlin de un entendimiento interindividual e intercultural de los humanos, por más que siempre sea incompleto? Similar carga de intención utópica portan el diseño programático de Popper en cuanto a reformas sociales, o el punto de vista de Vattimo sobre los necesarios procesos de emancipación, por más que sean parciales, o el de la «micropolítica» de la vida cotidiana. No se trata de adjudicar la etiqueta de «utópicos» a quienes no la quieren, entre otras cosas porque han dejado clara la distancia que les separa del utopismo *moderno*. Sin embargo, sí se descubre en ellos que la dimensión utópica no es fácilmente erradicable, pues hasta los críticos del utopismo la desarrollan. Ya ocurrió con Marx respecto de los que quedaron descalificados como «socialistas utópicos» —cuestión en la que incidió Engels al contraponer *positivistamente* el «socialismo científico» al «utópico» que se recusaba—, cuando él mismo no era menos utópico que ellos, aun contando con que su enfoque histórico-materialista le permitía salir de la ingenuidad respecto a las posibilidades de transformación social y abordar más «realistamente» el problema de las mediaciones entre la realidad fáctica y los objetivos del cambio pretendido[63]. Todo ello señala hacia la cuestión antropológica que asoma en unos y otros: la dimensión utópica como dimensión que arraiga en la realidad estructural del hombre, que ha madurado en determinadas coordenadas sociohistóricas y que no se puede extirpar, y menos para volver atrás en cuan-

62. I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*, cit., p. 63.

63. Sobre la relación de Marx con el «socialismo utópico», cf. M. Buber, *Caminos de utopía* [1950], FCE, México, 1955, pp. 112 ss.

to a la expresión cultural lograda por y para dicha dimensión. No vale entonces afrontar la crisis del pensamiento utópico desde la falsa alternativa de *utopía sí* o *utopía no*, sino que los interrogantes se desplazan hacia *qué tipo de utopía*, dada la pervivencia de la «intención utópica».

2.2. *Progreso no mitificado y utopía no escatológica. Nuevo paradigma del pensar utópico*[64]

La presencia de la «intención utópica» —referente para definir el pensamiento utópico ante la dificultad de apresar el denominador común a todas sus múltiples expresiones y de señalar el perímetro que delimita el campo de lo utópico[65]—, tomada como indicio de lo que en último término puede considerarse expresión de la dimensión utópica de la misma racionalidad, obliga a remodular la orientación de la crítica *al* pensamiento utópico como crítica *de la* razón utópica[66], en la que esta, según la inspiración kantiana de la «crítica de la razón», se vuelva reflexivamente hacia sí misma para abordar autocríticamente sus condiciones, posibilidades y límites. Por ese camino puede intentarse una rehabilitación del pensamiento utópico, a la vista de las críticas que se han formulado sobre él, a modo de autoaplicación de la propia vertiente crítica para repensar lo utópico desde las condiciones de una razón siempre *situada* y, en general, de la finitud humana, para sostener consistentemente las posibilidades a las que apuntan las energías utópicas, y siempre con consciencia respecto a límites que de ningún modo deben sobrepasarse, incluyendo la muerte como límite de todos y cada uno de los hombres, que cuestiona todo sentido, también el que pueda postularse para la historia: ¡más aún si la muerte es la de víctimas inocentes, provocada como asesinato![67]. Entonces es cuando puede resultar escandaloso hablar de progreso, de metas utópicas, del futuro de la humanidad… ¿Qué humanidad? Es aquí donde aparece como condición, para una utopía rehabilitada, el que sea universalista, pues no cabe pensarla como algo que deja a muchos fuera. ¿Cómo ha de ser ese *nuevo* universalismo como plataforma para defender en primer lugar a las víctimas en su concreta particularidad, la de su *humanidad* dañada?

64. Cf. J. A. Pérez Tapias, *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 339 ss.

65. Cf. F. F. Manuel y F. P. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental* [1979], Taurus, Madrid, 1984, p. 18.

66. Cf. F. J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José de Costa Rica, 1984.

67. La muerte no es «razonable»; ella confirma la impotencia de cualquier metafísica, de cualquier teodicea; no vale «ningún sentido justificador» (cf. M. Horkheimer, «Utopía», cit., pp. 100-101).

Con todos los ingredientes señalados hay que pensar lo utópico *de otra manera*, bajo un *nuevo paradigma*, abordando la rehabilitación de la utopía a partir de la crisis de la modernidad, contando también con un análisis sobre la secularización política y la dramatización democrática que para dicha rehabilitación hay que acometer. Desde la «situación cultural» de la postmodernidad, los excesos de la pretendida razón *fuerte* de la modernidad han quedado patentes, así como cuestionadas las pretensiones universalistas elaboradas desde el mismo paradigma monológico de la conciencia, que tanto funcionaba para afirmar el sujeto individual como para extender la dinámica impositiva de esa afirmación a otros «sujetos colectivos» que iban apareciendo como sucesivas versiones del *mismo* frente al *otro*: Estado, partido, Occidente… —pretensiones muy etnocéntricas, de manera que lo particular se extrapolaba abusivamente como universalidad que no dejaba de ser particularidad generalizada—.

La postmodernidad es el momento en que, como una vuelta de tuerca más, que bien puede entenderse como *modernidad reduplicada* o «modernidad de la modernidad»[68], se toma conciencia de la dispersión de la razón, llevando a término la especialización de sus diversos tipos; de la fragmentación del sujeto, repercutiendo hacia su interior la separación cultural entre las distintas «esferas de valor»; de la multiplicación de las diferencias, cuando saltan los moldes cohesionantes que habían funcionado socialmente; de la quiebra de los ideales de la Ilustración, a la vista de que unas veces las pautas de la modernización dejaron atrás los empeños humanizadores de la modernidad y de que, otras, los mismos objetivos emancipatorios en que se cifraba la modernidad ilustrada parecieron llevar consigo los contrarios de nuevas formas de servidumbre. Mientras que para unos, *postmodernistas*, los signos de los nuevos tiempos son señales del final de una modernidad irrecuperable, para otros, el mensaje que transmiten se entiende como tarea de una «modernidad inacabada»[69], la cual debiera proyectarse hacia delante, mediando una rigurosa autocrítica respecto a sus pasos en falso y, aún más, respecto a sus desvaríos. Y mientras que desde un lado se acaba propugnando que el tiempo de lo utópico ha llegado a su fin, desde el otro se indaga en las nuevas vías por las que se canalizan las «energías utópicas», movilizadas allí donde cuajan potenciales de protesta y posibilidades de transformación[70]. Justo desde

68. Cf. A. Giddens, *Consecuencias de la modernidad* [1990], Alianza, Madrid, 1993, pp. 52 ss.

69. Cf. J. Habermas, «La modernidad: un proyecto inacabado» [1980], en Íd., *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988, pp. 265-283.

70. Cf. Íd., «La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas» [1984], en *Ensayos políticos*, cit., pp. 113-134; e Íd., *Teoría de la acción comunicativa* [1981], Trotta, Madrid, 2.ª reimp., 2018, p. 928.

esa línea crucial que separa desarrollo y no desarrollo, desde el ámbito latinoamericano en el que se discute cómo se entiende la postmodernidad en medio de la dificultosa herencia de una modernidad muy truncada que, como legado, dejó allá parte de su cara más negativa, nos vienen estas palabras que recogen de *qué utopía* puede tratarse, y cuáles son sus «frentes», ahora que se dejan atrás los excesos del utopismo moderno, tan racionalista y etnocéntrico:

> La dimensión utópica no se reduce solamente a los relatos unitarios de la modernidad. *Existe otro tipo de formas narrativas* [...] La utopía de un mundo *policéntrico* desde el punto de vista económico-político y *pluralista* desde el punto de vista cultural. La utopía de la coexistencia pacífica, aunque necesariamente conflictiva, entre diferentes formas de conocimiento y entre diferentes criterios morales de acción [...] La utopía de una sociedad que sea capaz de modernizar la tradición sin destruirla. La utopía de una religiosidad vivida intensamente sin pretender re-encantar el espacio público. La utopía de un orden político en donde todas las personas tengan oportunidad para hacer oír su voz y luchar legítimamente por mejorar su calidad de vida. La utopía de un desarrollo económico que no conlleve la destrucción de la naturaleza. Por no estar ligados a pretensiones mesiánicas y sobrehumanas, estos modelos utópicos pudieran servir de base narrativa para políticas de carácter no totalitario. El «final de las utopías» anunciado por la posmodernidad no significa, entonces, el resecamiento absoluto de la dimensión utópica sino, todo lo contrario, la re-escritura y re-interpretación de viejas utopías según las nuevas necesidades del hombre contemporáneo. Atreverse a imaginar utópicamente el futuro continúa siendo un estatuto regulador del cambio y de lucha por el cambio[71].

Precisamente para alejar el riesgo de las derivas irracionalistas de la razón utópica, es necesario ahondar en las causas que, en el pasado, llevaron a ellas. Tales derivas se identifican con los procesos a través de los cuales lo utópico, que emerge portando en sí profundos anhelos de *sentido* que otrora se expresaron a través del lenguaje simbólico de los mitos —en sus respectivas tradiciones religiosas—, acaba siendo objeto de remitificaciones. Estas no son ya productos de una primera *razón narrativa*, sino de una *razón discursiva* que baja la guardia respecto a la crítica que tiene que exigirse, para terminar automitificándose, queriendo ir más allá de límites que no debiera traspasar. Así se explica que la utopía moderna nazca como *escatología secularizada*, pero sin que la secularización que ha propiciado la misma dinámica desmitificadora en la que se halla inserta la conduzca a ser consecuente con la inmanencia de una razón autónoma pero finita. Esa razón que quiere acaparar para

71. S. Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill, Barcelona, 1996, pp. 44-45 [cursivas del autor].

sí contenidos que antes eran de la fe cae presa de las «ilusiones trascendentales» —dicho al modo kantiano— que la llevan a querer fundamentar más de lo que puede, a garantizar más de lo que debe y a confiar ciegamente en la propia desmesura que se sigue de pensarse como incondicionada. De ahí el traer a la tierra ideales que antes se habían puesto en el cielo, el situar como final de una historia antropológica de emancipación lo que antes era final redentor de una historia teológica de salvación.

La razón utópica de la modernidad, impregnada de la arrogancia que se acusa en su forma de llevar a cabo la desmitificación[72], quiere amortizar todo lo que se concibió como promesa de salvación, con la imposible pretensión de asegurarlo cual meta de una historia pensada en los términos conceptuales de la filosofía, queriendo acaparar indebidamente lo que fue apuntado por el lenguaje simbólico de la fe. El problema es que la utopía que así nace, siendo secularización de la escatología —en Occidente, de la escatología judeocristiana[73]—, no deja de ser *escatológica*, y la visión del final de la historia de cuño escatológico es «incurablemente mítica» (Ricoeur), esto es, forma parte de lo que nos llega del mito y su simbolismo como herencia inmanejable tal cual por la razón argumentativa. Con todo ello, bajo la apariencia de alejarse del mito, la utopía moderna nace mitificada, como se aprecia aún más cuando se alía con la idea de progreso, la cual tampoco podrá sustraerse a un perverso *reencantamiento* de la historia para «salvar» su sentido. De ahí arranca el devenir patológico del utopismo moderno: su *escatologismo* es el «pecado original» del pensamiento utópico. Subsanar esa situación de origen, para erradicar esa fuente patógena de sus desarrollos, es condición para rehabilitar la utopía. Tras las críticas desde la crisis de la modernidad, la razón utópica autocrítica no puede dejar de exigirse una *utopía no-mitificada*, es decir, *no-escatológica*[74].

La *re-escatologización* de lo utópico se ha ido dando a través de las diferentes etapas por las que ha pasado la razón histórica, a tenor del tratamiento racionalista de la herencia mítico-simbólica del escatologismo judeocristiano. A la vez que, por una parte, este se descalificaba como *ilusorio*, por otra, se pretendía absorber todo el contenido antropológico de la fe escatológica para administrar su aportación de sentido sin reparar en la distancia entre el lenguaje conceptual de la razón y el lenguaje simbólico del mito y, por tanto, sin dotarse de mediaciones adecuadas para una

72. Sobre la desmitificación, ya como *desmitización*, ya como *desmitologización*, puede verse P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* [1960], Trotta, Madrid, ^{2}2011, p. 316.

73. Cf. K. Löwith, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia* [1953], Aguilar, Madrid, 1968.

74. Cf. J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, cit., pp. 103-110.

hermenéutica crítica capaz de recusar lo negativo del mito conservando a la vez lo positivo de su donación de *sentido*. A causa de tal pretensión absorbente, el proceso de secularización en la que ella se enmarca, a la vez que lo refuerza, ocurre con una notable ambigüedad, la cual redunda en que termine distorsionándose la secularización misma. Trayendo a la tierra los ideales antes puestos en el cielo, para los que se pretende fundamentación última a la vez que garantía definitiva, una vez que se traspasa la barrera de la separación entre lo sagrado y lo profano, entre Iglesia y Estado, entre la trascendencia y la inmanencia, para revalorizar lo segundo, resulta que esto segundo se inviste ilegítimamente de atributos que se habían puesto en lo primero, con lo cual, si la utopía quiere ser como la escatología de la que procede, reemplazándola en la inmanencia, entonces la política pasa a adoptar tintes *funcionalmente* religiosos en la misma medida en que el Estado se resacraliza como nuevo poder, sede de la soberanía en el ámbito de la profanidad.

Ese proceso de reescatologización, con su complementario de resacralización, es el que se inicia tras el momento inicial en que se supera el teocentrismo que todavía latía en un movimiento tan significativo como el de Münzer a la cabeza de los campesinos alemanes, rebelándose contra los príncipes y exigiendo para el presente inmediato la realización consecuente de las exigencias escatológicas, actualizadas por la Reforma luterana. Desactivado ese inmediatismo escatologista, todo favorece, por la misma secularización que la Reforma impulsa, que se traigan a la inmanencia los objetivos finalistas, pero poniéndolos en la perspectiva ucrónica del futuro que vendrá. La filosofía de la historia que reemplaza a la visión teológica de la historia es resultado de la desmitificación secularizadora a la vez que cauce por el que se va a producir el reencantamiento de la historia del escatologismo secularizado que nutre nuevas mitificaciones. El «Progreso»[75] se constituye en el sucedáneo de la «Providencia» para que la utopía escatologista se dote no solo del armazón ideológico, sino del nuevo soporte mítico sobre el que asentar una visión de la historia que pretenda dar cuenta de su presunto sentido emancipador, constituyéndose en la *historiodicea* —críptica mente teológica, como denunciara la izquierda hegeliana— que reemplace a la vieja teodicea.

La filosofía de la historia de corte racionalista que ha sido predominante en la modernidad ha tendido a un utopismo cuyo carácter escatológico se aprecia en el mito de la «factibilidad plena» de sus metas[76], apoyándose en supuesto como el del tiempo continuo y homogéneo o el de la inmortalidad de la especie. Cuando para esas metas se piensa un

75. Sobre los avatares de la noción de *progreso*, cf. R. Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1980; y J. Bury, *La idea de progreso*, Alianza, Madrid, 1971.
76. Cf. F. J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, cit., p. 261.

«Fundamento», que ya no es la Providencia o el «destino», sino alguno de sus sucedáneos, entonces el utopismo se ve empapado de la seguridad que le viene de ser una visión *total*, la cual se torna peligrosa al contar con un «sujeto de la historia» imbuido de la misión de realizar el contenido de dicha visión. La mitificación de dicho sujeto, que sigue a la automitificación de la razón y acompaña a la utopía mitificada, es la que le pone al borde de una política dictatorial, cubriendo la resbaladiza franja que separa la teoría total de la práctica totalitaria.

La reescatologización de lo utópico que lo desvirtúa en mala mitificación y que hace que su potencialidad crítica quede anulada hasta derivar a lo ideológico —en sentido marxiano—, no opera solamente por el lado de la factibilidad plena de los objetivos finales. También opera por el lado de la espiritualización de las metas reescatologizadas, que acaban viéndose despotenciadas políticamente ante la dureza de los hechos. Entonces, la espiritualización es igualmente proclive a pactar con el *statu quo* considerando lo utópico o bien limitado a lo ético en tanto que ideal regulativo al modo kantiano, tan de la esfera nouménica que nada tiene que hacer en el ámbito fenoménico, o bien reducido a lo psíquico, normalmente desde enfoques individualistas que desgajan lo psicológico de otras dimensiones humanas (social, política, etc.). De esa forma, lo utópico, ubicándose, por su escapada hacia arriba, en el centro del espectro político, se preserva incontaminado, pero al precio de la impotencia[77]. Más allá de las autorrotulaciones, las distorsiones de lo utópico o acaban por la derecha en posiciones conservadoras —incluso fascistas—, o por la izquierda en los planteamientos retrógrados del colectivismo estatalista. En las dos direcciones se ve convertida la utopía en mitificación encubridora —y de suyo, por la izquierda, deja de ser utopía y el grupo que de esa forma la sostiene no puede pretender ubicarse en ese lado del espectro político—.

Atendiendo a la situación cultural de la postmodernidad, esta supone para la filosofía la emergencia de un marco nuevo en el que las *grandes construcciones* de filosofía de la historia no tienen cabida. Debido a ello, se lleva más lejos el proceso de secularización, hasta aplicar la medicina desmitificadora a la política que se había remitificado. Parecía que el *desencantamiento* de la naturaleza, tan bien detectado por Weber, tenía que verse compensado por un *reencantamiento* de la historia, para sostener desde él la plausibilidad de las legitimaciones políticas. Pero en la época postmoderna se destapa esa trampa, hasta hablar, no sin equívocos, del «mito de la desmitificación»[78]. Sin duda, los hechos han empu-

77. Cf. P. Tillich, «Crítica y justificación de la utopía», en F. E. Manuel (comp.), *Utopías y pensamiento utópico* [1966], Espasa-Calpe, Madrid, 1982, pp. 360-361.

78. Cf. G. Vattimo, «El mito reencontrado», en Íd., *La sociedad transparente*, cit., pp. 111-132.

jado en esa dirección, y a esa crisis de los *grandes relatos* le sigue la quiebra de las «totalidades» modernas —la Historia, el Sujeto, el Estado…—, entrando en la época de emergencia de las particularidades, lo que exige repensar lo universal como *transcultural*.

La postmodernidad, desde ese anclaje en la particularidad, llevado hasta el fondo de la particularidad irrepetible que constituye cada individuo, se configura como marco apropiado para radicalizar la desmitificación como *desmitologización*. En ese sentido, se abre la posibilidad de una secularización consecuente y, por tanto, de una política secularizada de verdad, en la que ella misma no se sacralice, entre otras cosas, porque lo impide la consideración exclusiva de un único valor como supremo: el de cada individuo en su *humanidad*. ¿Demasiado ilustrado? Sencillamente, núcleo irrenunciable de la Ilustración, que habrá que remodular en sus pretensiones de universalidad para sostener estas desde las diferencias y no contra ellas. Y tan irrenunciable es esta herencia que se constituye en punto de arranque para un replanteamiento del pensamiento utópico que conduzca a una rehabilitación de la utopía, desde la referencia imprescindible de la «política de la finitud» que implica la democracia[79]. Con ella nos alejamos de pretensiones que hacen que la política acabe en tragedia para situarnos en el terreno de una democracia, con potencial utópico, pero autocontenido, el cual apunta, no a una realidad humana sin tragedia, sino a posibilitar por la vía política la *dramatización cultural* de una existencia ya de por sí trágica —sobre ella no debe echarse ni un miligramo de más de tragedia gratuita—, pero no por eso necesariamente sin *sentido*. Es el empeño por dotarla de *sentido* el que obliga a repensar lo utópico bajo un nuevo paradigma cuando el del utopismo escatologista se ha vuelto distópico[80]. No hay rehabilitación de la utopía si no es desde la asunción de la finitud.

3. LA REHABILITACIÓN ÉTICO-POLÍTICA DE LO UTÓPICO

3.1. *Utopía antropológica desde la finitud humana. El progreso como postulado*

Para reganar, desde ese prisma de la finitud, un pensar utópico renovado no basta, sin embargo, solo el trabajo negativo de la crítica. Hace falta indagar también desde el polo positivo de la propuesta. Ahora bien,

79. P. Flores D'Arcais, «Ética de lo finito»: *Claves de razón práctica*, 75 (1997), pp. 12-21.

80. Cf. J. Castañeda, *La utopía desarmada. Intrigas, dilemas y promesas de la izquierda en América Latina* [1993], Ariel, Barcelona, 1995, p. 287.

para avanzar en esa dirección, hay que tener claro que lo utópico que se quiere como posible y viable es necesario. Tal necesidad es la que se puede argumentar a partir de las estructuras de nuestra condición humana como condición *inacabada*, la cual implica el carácter proyectivo de nuestra existencia, no solo en función de nuestras necesidades, sino también en función de la dinámica autotrascendente del deseo, que siempre nos empuja más allá en las distintas dimensiones de nuestra existencia[81]. Lo utópico se inscribe en un horizonte de futuro que es el horizonte de la *idealidad*, el cual, como polo dialécticamente opuesto al de la *facticidad*, es constituyente de nuestra realidad, tanto que incluso la carga con la tensión dinamizadora de lo humano desde las «anticipaciones contrafácticas» de lo ideal, generadas —como en el lenguaje se puede apreciar— desde las condiciones posibilitantes de lo que somos[82]. Esa tensión entre ser y poder-ser es la que moralmente hemos de canalizar en la dirección del deber-ser que se inscribe entre ellos. Esa pretensión de *humanización* es la que constituye el componente ético de lo utópico.

Desde la relacionalidad que en nuestra comunicación lingüística se evidencia como socialidad, se hace patente que la necesidad de utopía que radica en la condición humana tiene el carácter de necesidad antropológica relativa a todo el ser humano. De ahí la pertinencia de recuperar el enfoque amplio de una utopía antropológica, es decir, de un tratamiento de lo utópico que tenga en cuenta las distintas dimensiones humanas sin exclusión. Puede decirse que lo utópico necesario se desdobla en dos vertientes que, desde la diferencia, deben mantenerse en relación, que son la *personal* y la *social*. A la primera corresponden los objetivos de la autorrealización de las personas; a la segunda, las metas sociales para la emancipación de individuos y comunidades. Este segundo cobra especial relieve porque es el que se despliega de la mano de exigencias de *vida digna* que se plasman en cuestiones de justicia a las que trata de responder una política éticamente orientada. La emancipación es para lograr socialmente condiciones de autorrealización para todos, insistiendo en que la autorrealización de cada cual no puede plantearse moralmente al margen de las exigencias éticas relativas a la emancipación de todos. Una utopía antropológica opuesta a unidimensionales derivas alienantes ha de gravitar sobre una concepción del hombre como *sujeto capaz de afirmarse en su individualidad solidaria*, separado pero no solipsistamente antisolidario. Un sujeto así exigirá el respeto a su *autonomía* en el ámbito de su autorrealización, sin intro-

81. Sobre el deseo en lo utópico, cf. E. Subirats, *Utopía y subversión*, cit., cap. I.

82. Cf. K.-O. Apel, «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética» [1972], en Íd., *La transformación de la filosofía* II, Taurus, Madrid, 1985, pp. 341-413.

misiones autoritarias de ningún tipo, así como el derecho a *participar* desde ella en la dinámica de una sociedad políticamente organizada.

El perfil de lo que puede entenderse como utopía necesaria no es el de una imagen concretista de futuro, en la que se señalen los pormenores de un modo de vida. Se trata, en cambio, del perfil de una «utopía abierta», que se proyecta en diferentes dimensiones de lo humano, desplegándose siempre en la doble vertiente de la crítica y la propuesta, pero nunca desde la certeza de un fundamento seguro ni con garantía acerca de la consecución plena de los fines. La diferente índole de estos obliga, además, no solo a mantener abierta la proyección utópica, sino también a dar cabida en su interior a la diferencia, a la pluralidad, lo cual redundará en propugnar para lo utópico un nuevo universalismo *transcultural*.

La primera condición para que sea viable un pensar utópico como el que se ve necesario es, en consecuencia con la imprescindible desmitificación, que no sea escatologizante. Eso no supone marginar la consciencia respecto a los propios orígenes de lo utópico, sino, por el contrario, situarla sobre la pista crítico-hermenéutica que permita mantener la lucidez que requiere la relación de lo utópico con la escatología de la que procede, la cual ha de plantearse sin tentaciones regresivas o absorbentes. El pensar utópico, en esa zona de mediación entre la narración y el discurso, echa el ancla en el segundo para conservar la herencia de lo mítico mediante adecuada hermenéutica filosófica. Así puede mantenerse en disposición idónea para la *voluntad de escucha* que permita proseguir con lo que «el símbolo da que pensar»[83].

La renovación del pensar utópico se juega, pues, en esta delimitación respecto de lo escatológico que le posibilite mantener una productiva conexión distanciada, sabiendo que la totalidad de *sentido* que se expresa en el simbolismo escatológico y que da que pensar a la razón utópica no puede ser acaparada por esta. La reflexión filosófica que sostenga las pretensiones prácticas del pensar utópico no puede disponer del sentido escatológico de la historia. Con este enfoque hermenéutico *desmitologizante*, es posible recuperar lo que la desmitización racionalista dejaba atrás en su ceguera y, más aún, desde su insensibilidad moral —por ejemplo, la problemática del mal—, y afrontar el cuestionamiento radical de todo *sentido* que, para la fe escatológica como para la razón utópica, supone la muerte como límite infranqueable —la segunda no puede permitirse hacerle frente con una promesa de salvación, pues la filosofía, a diferencia de la religión, está imposibilitada para ofrecer consuelo[84]—.

83. Cf. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, cit., p. 481 ss.
84. Cf. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, cit., p. 186.

La idea de una utopía no-escatológica es la que corresponde a una «utopía de la vigilia»[85], distinta del desiderativo mero soñar despierto, la cual a su vez es una *utopía autolimitada*, consciente de sus límites tanto como de su necesidad y sus posibilidades. Puede considerarse, como propone Daniel Innerarity, una «utopía de la contingencia», nutrida por una «sabiduría de los límites»[86]. Tal autolimitación ha de verse secundada desde el marco de pensamiento en el que lo utópico se inscriba, el propio de una *dialéctica abierta*, libre de todo compromiso determinista, por tanto, libre de hipotecas mitificadoras debidas al «destino» y a la «totalidad histórica» en la que el destino nos mantendría inmersos. Frente a esas concepciones teleológicas, una *dialéctica abierta* es la que puede «hacerse cargo» de la procesualidad de la realidad histórica[87], «cargando» con su negatividad, para «encargarse», lejos de todo vano prometeísmo, de la gestación de su curso desde la voluntad transformadora que la sitúa activamente tras lo *humano* que positivamente se persigue. El único teleologismo que cabe asumir desde una dialéctica abierta es *ético*, haciendo recaer sobre las opciones morales de los humanos, políticamente mediadas, la responsabilidad por su supervivencia y su dignidad.

Una *dialéctica abierta* capaz de incorporar un teleologismo moral —ese compromiso ético la mantiene «abierta»— asume que no cuenta con garantía alguna respecto a la consecución de las metas utópicas. Estas constituyen un *fin* que ha de perseguirse desde las opciones morales de los individuos, mediadas políticamente; en ningún caso señalan un *final* como logro consumado. En ese marco, la intención ética del pensamiento utópico, la que le permite captar la distancia entre «cómo es el mundo» y «cómo debe ser»[88], salta a primer plano y obliga a replantear cuestiones tales que las relativas a la historia como progreso o al sujeto que se inserte en ella con la pretensión de activar las transformaciones necesarias en el empeño de dotarla de *sentido*.

Lo utópico en lo que plasmamos expectativas que son objeto de una esperanza tan activa como paradójica —no deja de ser confianza en lo incierto[89]—, necesita verse mediado con la facticidad de los hechos, para de esa forma abrir paso a lo «inédito viable»[90], en la misma medida en

85. Cf. E. Fromm, *¿Tener o ser?* [1976], FCE, Madrid, 1979, pp. 164-165.
86. Cf. D. Innerarity, *La sociedad invisible*, Espasa, Madrid, 2004, cap. 9, especialmente pp. 207-217.
87. Desde Zubiri, el despegue de la praxis histórica arranca del «hacerse cargo» transformadoramente de la realidad (cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica* [1990], Trotta, Madrid, 1991, p. 472).
88. Cf. J. M. G. Gómez-Heras, *Historia y razón*, Alhambra, Madrid, 1985, pp. 221-222.
89. Cf. E. Fromm, *La revolución de la esperanza* [1968], FCE, México, 1970, p. 25.
90. Cf. P. Freire, *Pedagogía del oprimido* [1969], Siglo XXI, Madrid, 1992, p. 125.

que como ideal es *principio regulativo* para la praxis. Se trata de una función ética irrenunciable para lo utópico, revalorizada por autores como Apel y Habermas, quienes desde su peculiar «vuelta a Kant» —más el primero que el segundo—, sin renunciar a la herencia hegeliano-marxiana —más el segundo que el primero—, subrayan la importancia de contar con un ideal capaz de ejercer *funciones regulativas* respecto de la acción. No se trata de plantear ideales escindidos respecto de la realidad —al modo de ideal vinculado a un ámbito nouménico, al modo kantiano—, sino de concebirlos como *ideales contrafácticos*, que operan ya desde el seno mismo de nuestra facticidad —el caso de una comunicación sin relaciones de dominio—.

Realzar las funciones regulativas de la idealidad que comporta la perspectiva utópica implica subrayar el carácter de *pauta orientadora* e *instancia crítica* de las realizaciones humanas que puede desarrollar una utopía no-mitificada, lo cual la mantendrá constantemente en la vigilancia autocrítica para no considerar nunca dichas realizaciones como logro colmado de los ideales, lo cual remitiría más allá de la utopía, del lado de la escatología. Entre lo que el pensamiento utópico va perfilando como ideales —de justicia, de libertad, de igualdad y de una relación más equilibrada con la naturaleza— y las realizaciones históricas queda siempre un hiato, una brecha que se tratará de reducir al mínimo siempre que sea posible, pero sobre la cual gravitará siempre la posibilidad, a veces con el perfil de riesgo amenazante, de una regresión fáctica. Hablar de metas utópicas no implica aval alguno en cuanto a garantías de progreso, sino *solamente* la asunción del progreso como *postulado moral*[91]. Hecha la distinción entre *fin* y *final*, tantas veces olvidada, incluso recientemente[92], estamos en disposición de asumir el *fin* al que el progreso moral se vincula como imperativo ético, objeto de opción moral y no de la fuerza del destino. Es así como podemos recuperar el *sentido emancipador de la historia*, no como el que la historia *tiene*, sino como el *sentido ético* que *debe* tener.

Concebir el progreso como el progreso que *debe* haber, por el que se «apuesta» a la vez que se mantiene el compromiso con aquello en lo que se cifra la apuesta, es lo que resulta congruente con una concepción crítica de lo utópico que ha dejado atrás el escatologismo. El *postulado moral del progreso* implica acabar con la mitología moderna del progreso mismo, la que se desarrolló como secularización (a medias) de

91. Cf. K.-O. Apel, «¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?» [1983], en Íd., *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986, pp. 175-219.

92. Cf. F. Fukuyama, *El fin de la historia y el nuevo hombre*, Planeta, Barcelona, 1992. Sobre esta temática puede verse P. Anderson, *Los fines de la historia* [1992], Anagrama, Barcelona, 1996.

la «Providencia» —tan inconsecuente que no hizo sino alentar el reencantamiento de la historia—. El progreso pensado como indefectible se aúpa sobre el supuesto falso de la inmortalidad de la especie[93], lo que de todas formas es insuficiente consuelo para individuos mortales. Eso mismo evidencia la futilidad de la pretensión de erigir un *sentido de la historia* pasando por encima del *sentido de la vida* de los individuos concretos o, lo que es peor, a costa de este último, como ha ocurrido cuando tal pretensión ha sido llevada al extremo en clave política totalitaria. Y frente a la violencia que alimenta una visión de la historia como progreso sin más, el progreso como *postulado moral* es un requisito para que sea compatible con las exigencias de dignidad[94].

Para un pensamiento utópico que ya no tiene su clave de bóveda en un progreso mitificado, sino en el *postulado moral del progreso*, es ineludible abordar la interrelación entre *sentido de la historia* y *sentido de la existencia*, que han de verse mediados, pero manteniendo el compromiso de *no-identidad* de una dialéctica abierta, con el teleologismo ético que ella encierra[95]. Ello significa postular el sentido emancipador de la historia —dando sentido desde la contingencia y libertad humanas a lo que no lo tiene «por esencia»[96]—, a sabiendas de que depende de opciones y realizaciones humanas y de que no agota la «cuestión del sentido».

Siendo así que la *razón utópica* tiene vedado el «punto de vista de la redención», ha de encarar que el individuo muere y que ello cuestiona todo sentido, incluido el que cabe conferir a la historia en términos de «progreso ético» —sobre el que no hay que proyectar ni las pautas del evolucionismo biológico ni la acumulación del progreso científico-técnico—. El compromiso político de los individuos en perspectiva histórica tiene que articularse con el vector autorrealizativo que arranca del «interés por ser», complementario del interés emancipatario, de unos humanos que nos sabemos mortales, pero que no nos resignamos al «ser-para-la-muerte», sino que postulamos el *sentido de la vida*, a pesar de la muerte, frente a la muerte. Los individuos, en nuestra vida concreta, en lo que respecta a su sentido y conscientes de la muerte

93. Kant sostiene este presupuesto (cf. Íd., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 6), el cual es criticado por H. Arendt en «Historia e inmortalidad» [1957], en Íd., *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 47 ss.

94. Cf. A. Finkielkraut, *La humanidad perdida* [1996], Anagrama, Barcelona, 1998, pp. 82 ss.

95. La interrelación de esos vectores del *sentido* queda reflejada por I. Ellacuría: «la realización de cada persona es misión de cada cual; el ofrecer posibilidades radicales de realización personal es misión de todos los que constituyen el cuerpo social» (cf. *Filosofía de la realidad histórica*, cit., pp. 309-310).

96. Cf. J. J. Sebrelli, *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Ariel, Barcelona, 1992, p. 372.

como *final*, no podemos esperar a condiciones definitivas de emancipación para nuestra autorrealización, por lo que esta hay que pretenderla aun en medio de condiciones adversas, lo que solo es posible realzando la solidaridad. Entonces se puede plantear, desde las condiciones *reales* de la existencia, la mediación de emancipación y autorrealización conjugando *impaciencia ética* y *paciencia política*, para vivir la propia existencia con *sentido* desde la inserción en la historia a la que queremos dar *sentido*.

3.2. *Utopía y alteridad. Apertura y memoria*

La mediación antropológica entre *sentido de la historia* y *sentido de la existencia* a la que convoca la tensión utópica en que nos movemos solo puede resolverse en clave ética. La sensibilidad moral que supone se activa de manera cualificada desde ese reverso de la esperanza que es la memoria de aquello que *no debe ser olvidado*, lo cual significa un recordar que no rehúye la dimensión trágica de la existencia humana. Este recordar, que posibilita la «solidaridad anamnética» con los que la muerte dejó atrás, matiza el *postulado del progreso* como la «apuesta moral de sentido» que se hace desde la memoria: la memoria de las «víctimas de la historia», a las cuales debemos de manera ya insaldable nuestra misma esperanza, esa que viene de atrás a la vez dando sentido y rebasando los logros del presente[97].

Un progreso que se alía con la memoria de las víctimas tiene que ser un progreso muy distinto del que se ha pensado como progreso indefinido sobre los raíles interminables de un tiempo homogéneo y continuo —traslación a la historia del tiempo físico, captado con los moldes mecanicistas de la ciencia moderna—. La memoria nos trae el recuerdo de todos los momentos en que la historia «quedó en suspenso», de las rupturas de su «curso» en las que se plantearon las alternativas entre las que hubo que optar, de las brechas que se abrieron en esos momentos de crisis, los cuales fueron decisivos —«de decisión»—, unas veces para salir adelante impulsando tendencias positivas, otras, para quedar varados en lo negativo, y después, siempre para vernos metidos en el entrecruzamiento de esas tendencias en medio del cual se gesta lo nuevo, tantas veces imprevisto. Considerar el progreso desde una memoria consciente de la justicia adeudada es hacerlo desde el trasfondo de un tiempo que antropológicamente se vive como *discontinuo*, heterogéneo en sus momentos, que se extiende o se dilata, pero que siempre está sujeto a

97. Cf. R. Mate, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Trotta, Madrid, 2003, especialmente cap. 6: «Por una justicia de las víctimas» (pp. 241-265).

las «interrupciones» que lo atraviesan[98], las cuales, puestos a repensar el progreso, nos inducen a hacerlo en los términos de un «progreso disruptivo», que es lo consecuente con un postulado que se formula sin la seguridad de ningún gran avalista.

Desde la *experiencia* de lo que las rupturas en la historia suponen tratamos de reconstruir su *sentido*, recogiendo lo que en medio de sus ruinas nos llega como herencia, incluida la herencia mítica que se nos ofrece como legado simbólico preñado de un sentido que se «revela» y, por tanto, que también se oculta, dado que no es susceptible de administrarse conceptualmente sin restos. Y cruzándose con las «interrupciones» del tiempo histórico ahí se nos presentan las «interrupciones» a las que se ve sometido nuestro tiempo biográfico, como dos «líneas» discontinuas que se entrecruzan, lo que hace imperiosa la mediación, pero mediación sin síntesis definitiva toda vez que la vida de cada cual se ve emplazada ante la «interrupción definitiva» que es la muerte. A partir de ahí, el sentido siempre queda en suspenso, pero no cerrada su posibilidad, la cual, sin embargo, solo será posibilidad ética, dependiente de una opción moral cuya dimensión de libertad arraiga en la matriz de responsabilidad que intersubjetivamente permite una vida humana con «sentido».

La «interrupción» del tiempo que sitúa al *progreso disruptivo* como par inseparable de una *utopía no-mitificada* implica la asunción de que la historia no es abarcable en su totalidad, pues esta, además de que no hay concepto para ello que la razón pueda utilizar, se quiebra a cada paso[99]. Se trata de las rupturas que deben llevarnos a la renuncia de la categoría de «totalidad» respecto a la realidad históricamente gestada, lo cual nos sitúa en el punto crucial de una razón utópica consecuente con su finitud que abandona el escatologismo racionalista, también con la ontología en que se apoyó. La renuncia a la totalidad —sitúa el *sentido* que lo utópico delinea como *lo vivido que intentamos pensar en el límite de lo incognoscible*, como *sentido* que permite autocomprendernos, pero no explicarnos exhaustivamente— abre paso a la rehabilitación de la utopía desde un nuevo paradigma. Es el paradigma que resitúa lo utópico como *horizonte de sentido*, emergente desde la realidad de la que tira hacia delante, con la vista vuelta rememorativamente hacia atrás como aquel angel benjaminiano de la historia; horizonte que tiene su punto focal en la misma *humanidad* que es por excelencia «utópica». Es la humanidad de cada uno de nosotros, sujetos de la histo-

98. Sobre la noción de *interrupción*, cf. R. Mate, «La historia como interrupción del tiempo», en R. Mate (ed.), *Filosofía de la historia*, Trotta, Madrid, ^{2}2005, pp. 271-287.

99. Cf. J. A. Pérez Tapias, «El 'aguijón apocalítico' y la filosofía de la historia», cit., pp. 71-88.

ria, que no puede quedar encerrada en ninguna totalidad, y solo desde y para ella lo utópico gana su perfil como «tierra de nadie entre el ser y la nada»[100], el «no-lugar» de las metas de nuestra *humanización* desde el «no-lugar» en el que se sitúa una humanidad que, como subjetividad, solo puede reconocerse en el lugar moral de la responsabilidad a que el otro convoca[101].

La alteridad de la utopía no solo pasa por el reconocimiento del otro, sino que está vinculada a la alteridad de ese otro que rompe cualquier totalización, alteridad que nos es constituyente en las relaciones en las que los humanos, *siendo* «de otro modo que ser», *somos* siempre «uno para el otro», *existencia en relación* cuyo potencial ético de trascendencia nos saca incluso del goce del amor al lanzarnos al «éxodo» tras la justicia, para que el amor sea verdadero. Amor y justicia son los polos de una *utopía antropológica* que debe su rehabilitación a la primacía de la ética. Esta puede entenderse con Lévinas como la «filosofía primera» en la que consiste la metafísica *a-tea* capaz de reubicar lo sagrado en la *humanidad* de cada hombre, que desde la primacía ética del otro, donde lo *infinito* se «revela» como «rostro», exige respeto incondicionado. Si desde fuera de la totalidad hay que pensar lo utópico, *u-topía* y *a-teísmo* son referencias imprescindibles para pensar una subjetividad *ya siempre* interpelada por la alteridad. Esa subjetividad, más allá de la totalidad fragmentada, puede asir el hilo del *sentido* cuyo «otro cabo», al que señala la infinitud que se revela en el «rostro» del otro, máxime si es el otro que desde su *humanidad* reclama justicia, traspasa al más allá incoado por la trascendencia de la «exterioridad» en que la subjetividad se «ubica», al cual apunta nuestra razón, pero en el que no puede instalarse. Es el *más allá* en el afuera de toda totalización de donde emergen exigencias incondicionales, que resuena en el *más acá* de la historia, donde el clamor de justicia convoca a la utopía resistiendo a que la injusticia sea la última palabra[102].

100. Paradoja de la *dialéctica negativa* comentada por Vattimo en «Metafísica, violencia y secularización» [1985], en Íd. (ed.), *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 71. Si la *dialéctica negativa* cuestiona la totalidad, su dominio se disuelve la alteridad de Lévinas (*ibid.*, pp. 80-81).

101. Cf. E. Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* [1978], Sígueme, Salamanca, 1995, pp. 51-54 y 209 ss.

102. Desde la alteridad, Lévinas, aporta razones para asumir ético-utópicamente, fuera de la totalización escatologista, lo que para Horkheimer es núcleo del anhelo de lo «absolutamente Otro»: que la injusticia no sea la última palabra (cf. H. Marcuse, M. Horkheimer y K. Popper, *A la búsqueda del sentido*, Sígueme, Salamanca, 1976).

10

HOMO AESTHETICUS. DEL JUEGO AL ARTE O LA HUMANA NECESIDAD DE LO (INÚTILMENTE) BELLO

1. EL JUEGO COMO *A PRIORI* ANTROPOLÓGICO

1.1. *De la naturaleza a la cultura por los caminos del* homo ludens

El juego es constante antropológica. Presente en todas las culturas, no se le ha prestado en la reflexión filosófica toda la atención que merece. Un pensamiento apolíneo dejó de lado la dimensión dionisíaca de nuestra realidad. Así lo diagnosticó Nietzsche. Con todo, desde el arranque de la tradición filosófica hubo referencias al juego. Heráclito se vio a sí mismo como quien juega, comprensión de sí en un devenir entendido desde el tiempo como «niño que juega a la taba» —tiempo como *aión*, y no meramente como *cronos*—[1]. Desde esa ontología del devenir como «eterno retorno», Nietzsche realza, con el niño como figura paradigmática, el juego como cauce por el que la vida deja atrás la pesadez del deber —el «yo debo» que encarna la figura del camello— y va más allá del ganar la libertad —el «yo quiero» del león—:

> Pero decid, amigos míos, ¿qué podrá hacer el niño que no lo pueda hacer también el león? ¿Y por qué se ha de convertir el león carnicero en niño?
>
> El niño es inocencia y olvido, un empezar de nuevo, un juego, una rueda que gira, un primer movimiento, una santa afirmación.
>
> Sí, hermanos míos, para el juego de la creación se necesita una afirmación santa: el espíritu lucha ahora por su propia voluntad, el que perdió el mundo vuelve a ganarlo[2].

1. Referencia al juego en Heráclito destacada por Jaime Vieyra en «El enigma del juego» en M. T. Ramírez (coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Universidad Michoacana, Morelia, 2002, pp. 262 ss.

2. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra* [1885], Aguilar, Madrid, 1974, p. 254.

Abierto el camino del interés por el juego, autores como Frederyk J. J. Buytendijk lo fueron desbrozando con obras como *El juego y su significado*[3], a la que seguirían otras como *Los juegos y los hombres: La máscara y el vértigo*, de Roger Callois[4] y, antes, *Homo ludens*, de Johan Huizinga[5].

Entre el enfoque sociocultural del juego de Callois y la investigación sobre el mismo próxima a la etología propia de Buytendijk, Huizinga ubica el juego en la interfaz entre naturaleza y cultura. El juego es realidad humana, pero no solo humana. La naturaleza posibilita múltiples formas de juego en especies animales. En la naturaleza no todo se rige por las leyes de la necesidad, sino que en ella aparecen conductas caracterizadas por un despliegue de energía sin otra recompensa que el placer en la actividad misma. En el reino animal encontramos ya conductas no utilitarias, a las que correspondería esa gratuidad, dada su condición de «improductivas», que Callois subraya como específica del juego entre los humanos[6]. Ya entre los animales —no esperaron al hombre para jugar, dice Huizinga—, el juego trasciende el uso de energía para fines biológicos y, por ello, «considerado desde el punto de vista de un mundo determinado por puras acciones de fuerza, es, en el pleno sentido de la palabra, algo *superabundans*, algo superfluo», visto desde la relación medios-fines[7].

Al considerar el juego como actividad que tanto se da en el mundo animal como en el mundo humano, Huizinga enfatiza la conexión entre ellos. Recogiendo las afirmaciones de Frobenius acerca de un «instinto lúdico» en los animales, el autor de *Homo ludens* desplaza el acento a la «dimensión lúdica» de la cultura, lo cual su mismo predecesor se lo puso fácil al presentar la cultura como «un juego surgido del ser natural»[8]. No es cuestión de tomar tal aseveración como enunciado indiscutible sobre un solo factor en el complejo proceso que desembocó en la hominización y, con ella, en la sapientización. Pero es cierto que en torno al juego se despliega una dinámica que, más allá de la satisfacción de necesidades supervivenciales, supone un fuerte empuje para generar la cultura. Aparece, como dice Huizinga, «el juego en la cultura como algo previo a la cultura». Siendo el juego «factor de cultura» que permite considerar la realidad cultural de los humanos *sub specie ludi*, cabe hablar del juego

3. Cf. F. J. J. Buytendijk, *El juego y su significado. El juego en los hombres y en los animales como manifestación de sus impulsos vitales* [1922], Labor, Madrid, 1974.
4. R. Callois, *Los juegos y los hombres: La máscara y el vértigo* [1967], FCE, México, 1986.
5. Cf. J. Huizinga, *Homo ludens* [1938], Alianza, Madrid, 2007.
6. Cf. R. Callois, *Los juegos y los hombres*, cit., p. 37.
7. J. Huizinga, *Homo ludens*, cit., pp. 14-15.
8. *Ibid.*, pp. 67-68.

como *a priori* antropológico —en analogía al *a priori* corporal subrayado por Apel como posibilitante y condicionante de la lingüisticidad del hombre y sus potenciales de comunicación—[9].

En el juego de los animales ya se encuentran características que se dan también en el juego de los humanos, una vez transmutado cuando la actividad lúdica se sistematiza en contextos culturales complejos. Entre esos rasgos del juego animal que se traspasan al humano destacan propiedades tales como una peculiar movilidad a la que acompaña no solo un derroche de energía considerable, sino también la sensación de placer que a ese mismo hecho le sigue. Ello supone una manera de relacionarse con los propios congéneres y con el entorno desde una «actitud pática» de agradable sentir en un marco de relaciones. Se produce una suerte de acoplamiento del animal con lo que le rodea, de forma que el juego muestra una «unidad de acción» que permite que el apetito hacia él se vea encauzado —*deseo*, en los humanos—[10].

1.2. *De la mímesis al juego con reglas específicamente humano*

Si en el juego se desencadena siempre una fuerza intensa, como exceso no encaminado a un objetivo definido, es porque en él encuentra un terreno de adecuado despliegue esa apetencia que, con el salto hominizador, es el *deseo*. De este, y viéndolo surgir de la «alegría» como pasión, ya decía Spinoza que es «la esencia misma del hombre», identificándolo con el *conatus*: «el esfuerzo que el hombre realiza por perseverar en su ser»[11]. En el juego humano se activa ese empeño por mantenerse en el ser, pasión por ser, más allá de la necesidad o la utilidad. Diríamos, en términos spinozistas, que es en el juego donde más puramente se da el *conatus*, lo cual permite subrayar lo propiamente humano del perseverar en el ser de esa forma intensiva tan determinante de lo que supone la cultura como mundo generado por los humanos que, apoyándose en la naturaleza, la trasciende. Esa relación naturaleza-cultura queda desde el juego realzada por Gadamer —«el juego es una función elemental de la vida humana, hasta el punto de que no se puede pensar en absoluto la cultura humana sin un componente lúdico»—[12], a la vez que hace hincapié en el entronque del jugar humano con el jugar que previamente se da en la naturaleza. A partir de ella, el hombre «también juega»[13].

9. Cf. *ibid.*, pp. 16 y 34-35.
10. Cf. J. Vieyra, «El enigma del juego», cit., pp. 248-254.
11. B. Espinoza, *Ética*, IV, prop. XVIII (trad. Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1980, p. 283).
12. H.-G. Gadamer, *La actualidad de lo bello* [1977], Paidós, Barcelona, 1991, p. 66.
13. Cf. Íd., *Verdad y método* [1960], Sígueme, Salamanca, 1977, p. 148.

Gadamer elabora una ontología del juego en la que se destaca cómo en el comportamiento lúdico «todo jugar es un ser jugado». Los protagonistas del juego se ven arrebatados en una actividad no reducible a mero hacer; su dinámica los sitúa dentro de la misma llevados por pautas que se imponen con su propia «lógica». El automovimiento que en el juego se ve impulsado, como de actividad que tiene su razón de ser en ella misma, se despliegue en un constante vaivén que, no siendo mera repetición, implica una «re-presentación» a través de la cual los participantes se automanifiestan en un espacio y un tiempo delimitados. El juego humano se va configurando hasta dar lugar a sistemas lúdicos en los que se juega con reglas.

Que entre los humanos todo juego sea conforme a reglas supone, por una parte, la introducción de elementos de convencionalidad estrictamente culturales, como ocurre con el lenguaje, a su vez basado en la capacidad natural para hablar sin que ello implique determinismo alguno para hacerlo en una cierta lengua. Las reglas en el juego no van contra las características que lo definen como actividad. Por el contrario, las realzan, conjugando cooperación y competencia entre los que juegan. Las reglas también equilibran audacia y prudencia, pues el componente de riesgo que en el juego pueda darse no debe poner en peligro la vida de los participantes. Hay que recordar que el que no haya juego sin reglas no significa que quede eliminado el jugar desde la espontaneidad. Aun así puede pensarse en las reglas no escritas —reglas morales incluso— que en tal caso están presentes como regulación tácita de posibilidades y límites para que en el jugar no quepan prácticas deshumanizantes.

El juego sometido a reglas, como legalidad que normativiza la espontaneidad en aras de salvaguardar la libertad de los participantes en el juego mismo, da pie para entender el papel del juego en la cultura, máxime teniendo en cuenta cómo, promoviendo la sociabilidad, potencia la cultura en tanto «praxis» colectiva —acertada fórmula de Zygmunt Bauman[14]—. Huizinga dice que la cultura como tal «surge en forma de juego» y «en el juego y como juego» se desarrolla[15] —en la religión, en el conocimiento, en la vida social, en la regulación de la política en el Estado y, por supuesto, en al arte—. El filósofo holandés sigue los pasos de Schiller en su *Educación estética de la humanidad*: «el hombre no juega más que cuando es hombre en el sentido pleno de la palabra, y no es del todo hombre más que cuando juega» (Carta XV).

El jugar, que fue *hominizador* y es *humanizador*, forma parte de la condición humana, siendo fundamental en nuestra realidad cultural. Es

14. Cf. Z. Bauman, *La cultura como praxis* [1999], Paidós, Barcelona, 2002, pp. 245 ss.

15. J. Huizinga, *Homo ludens*, cit., pp. 67 y 220 ss.

clave para los humanos, como enfatiza el mexicano Jaime Vieyra, «*saber jugar*» y, con ello, «saber *a qué jugar*», extendiendo nuestra indagación hasta «saber qué es *lo que está en juego*». Al juego le afecta nuestra condición histórica y el jugar, tanto conlleva prácticas regladas que se heredan, como innovaciones que se introducen[16]. El juego es terreno fértil para *apuestas* de futuro —¿no hay un componente seriamente lúdico en la apuesta pascaliana?—, dada su condición de actividad sujeta a reglas en la que la capacidad de innovación lleva a que las reglas puedan modificarse. Así se abren los caminos de la mímesis de un *homo ludens* que si, por un lado, encuentra motivos para la transgresión a la que le conduce su libertad como *homo imaginans*[17], por otro, se apega al comportamiento mimético en virtud del cual consolida lo que hereda.

La mímesis no es imitación reducida a mero copiar. Incluso quienes entendieron la mímesis desde la «teoría del reflejo» no la redujeron a copia. De suyo, un autor como Lukács subraya cómo la mímesis tiene lugar en una práctica que imposibilita que sea reflejo mecánico[18]. El comportamiento mimético tiene ingredientes de repetición, de recreación, de representación. En el juego se presenta todo ello. El vaivén del automovimiento en el jugar es mimético. En el juego hay mucho de imitación, aunque nunca se repita *la jugada* de la misma manera, pues entra el factor azar, en oposición a todo determinismo. Si en al arte, la dimensión de mímesis está presente, en el juego, con el que el arte entronca, la mímesis no falta. Por la mímesis el juego mantiene su enraizamiento en la naturaleza. Ello se compadece con la visión de Adorno sobre la mímesis, la cual, con su extrañeza respecto a criterios de la razón, corresponde a la naturaleza interna del ser humano, implicando su afinidad con la naturaleza externa[19].

Mímesis es abandono en manos de la naturaleza, imitación de ella desde la inmersión en su seno. A lo largo de la historia de la filosofía, desde que Platón y Aristóteles fijaron la vista sobre ella, se han puesto de relieve otros aspectos de la mímesis. Recordemos el papel de la mímesis, según Girard, en lo que una sociedad reconoce como sagrado y comportamiento adecuado en relación a ello. También así resulta respaldada la apreciación de Huizinga al conectar el juego y lo sagrado, mediando la mímesis, sin dejar de remitirse al mismo Platón de la *Repú-*

16. Cf. J. Vieyra, «El enigma del juego», cit., p. 262.
17. Cf. M. N. Lapoujade, *Homo imaginans*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2014.
18. Cf. G. Lukács, *Estética*, 2. *Problemas de la mímesis* [1963], Grijalbo, Barcelona, 1972, p. 7.
19. Cf. M. Tafalla, *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Herder, Barcelona, 2003, p. 132.

blica (X, 602b), donde la mímesis y el juego se muestran interconectados para dar paso al arte —por más que Platón rebajara la mímesis a vía de conocimiento devaluado—[20].

2. ARTE Y EXPERIENCIA ESTÉTICA: VIVENCIAS E IMÁGENES DE SENTIDO CULTURALMENTE EXPRESADAS

2.1. *Los caminos del arte: del juego a lo bello pasando por lo sagrado*

Si la mímesis activa la interacción entre los humanos y la naturaleza, posibilitando el juego como actividad grata en la que el placer pretendido es paradójica «finalidad sin fin» —más allá o más acá de la utilidad—, de ella y del comportamiento lúdico en que se da parten los caminos para la experiencia estética y, en definitiva, para el arte. Kant también aparece a este respecto como figura clave con cuyo pensamiento, con la justificación trascendental del juicio a través del cual se expresa el gusto, se clarifica la índole de dicha experiencia, conectada con el juego.

El autor de la *Crítica del juicio* apunta a la «finalidad sin fin» que implica la experiencia de lo bello. En el juicio del gusto, *juicio reflexionante*, las facultades de conocer operan en un «juego libre» porque «ningún concepto determinado las restringe a una regla particular de conocimiento» (Parte I, secc. I, par. 9)[21]. En tanto juicio acerca de lo bello, la finalidad en consideración de la naturaleza según la cual en él se juzga, «solo es admitida como una concordancia conforme a fin que se produce sin fin». Para ello Kant se remite al «principio de la *idealidad* de la finalidad de lo bello de la naturaleza, como principio que ponemos siempre a la base del juicio estético mismo y que no nos permite emplear realismo alguno de un fin de aquella para nuestra facultad de representar, como base de explicación» (Parte I, secc. II, par. 58)[22]. Tenemos así expresada la *finalidad sin fin* kantiana como constituyente del juicio del gusto, que da cuenta de una representación desde la imaginación conforme a la naturaleza, pero sin que ello implique fin en sentido teleológico. Dicha *finalidad sin fin* corresponde al arte en tanto que tal, sobre cuyas obras se extiende el juicio que da cuenta de lo bello —juicio universalizable, según Kant, gracias al «sentido común» que entre los humanos permite un tipo de juicio justificable *a priori*, distinto del *juicio determinante* en del conocimiento teórico—.

20. Cf. J. Huizinga, *Homo ludens*, cit., p. 206.
21. I. Kant, *Crítica del juicio* [1790], Austral, Madrid, 1995, p. 149.
22. *Ibid.*, pp. 312 y 315.

Desde la mímesis cual modo de actuar y desde la *finalidad sin fin* que desde la mímesis y sus formas de automovimiento y repetición se proyectan a otras actividades, juego y arte están conectados. Gadamer afirma esa conexión a partir del papel del juego en el arte mismo: «Cuando hablamos del juego en el contexto de la experiencia del arte, no nos referimos con él al comportamiento ni al estado de ánimo del que crea o del que disfruta, y menos aún a la libertad de una subjetividad que se activa a sí misma en el juego, sino al modo de ser de la propia obra de arte»[23].

Siguiendo los pasos de Huizinga, Gadamer hace hincapié en el puente que lo cultual supuso para ir desde el juego hasta el arte. Contando con que en las culturas antiguas no se daban ámbitos diferenciados, el hecho es que, estando todo impregnado de la conciencia de lo sagrado propia de una religiosidad presente en toda la existencia humana, el juego entra en la emergencia de lo religioso. Y ello de forma tal que el juego queda formando parte de rituales, con la cobertura de elaboraciones míticas, como muestran testimonios de todo tipo —nos hablan de cómo se ritualizaban incluso sacrificios humanos a los dioses incluyendo el juego, como es el caso de los juegos de pelota de las culturas precolombinas en América—.

El análisis gadameriano de la relación entre juego y arte, mediando lo sagrado, profundiza en las consideraciones sobre la fiesta, lo cual implica reparar no solo en el papel de lo religioso en los caminos del arte, sino también en su dimensión social. La celebración, siendo comunitaria, es ejercicio de sociabilidad gracias a la confluencia de intenciones en torno a lo celebrado. Desde el juego se induce el aprendizaje para ello, pues «saber celebrar es un arte»[24].

Con la fiesta —celebración religiosa en origen— va una singular vivencia del tiempo. La experiencia de la repetición, del motivo recurrente que el rito trae consigo, hacen del tiempo de la fiesta un tiempo denso, distante de un tiempo vacío, pero instalándose en la discontinuidad, rompiendo la idea de un tiempo homogéneo con su demorarse en una celebración que realza el instante. Esta experiencia del tiempo, según Gadamer, resulta vivida también a través del arte. La obra de arte «impone» un tiempo propio, que invita a la vez que exige el demorarnos en ella, de modo que a su través, desde su «permanencia», se abre una experiencia de eternidad desde la finitud humana. El «enigma del arte» se concentra sobre «la simultaneidad de presente y pasado» en la obra. Tal experiencia de creadores y de espectadores se da en una «comunidad que celebra», lo cual llega como tradición hasta hoy[25].

23. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, cit., p. 143.
24. *La actualidad de lo bello*, cit., p. 100.
25. Cf. *ibid.*, pp. 110-111.

En el arte se mantienen condiciones dadas en el juego, como es esa condición ontológica que remite al ser. Gadamer, cuando afirma que «el sentido medial del juego permite que salga a la luz la referencia de la obra de arte al ser», añade: «en cuanto que la naturaleza es un juego siempre renovado, sin objetivo ni intención, puede considerarse justamente como un modelo del arte». Tal carácter «modélico» refuerza la condición ontológica subrayada en tanto «todo jugar es un ser jugado»[26]. El juego llevado al arte implica una inmersión en la lógica de la *finalidad sin fin* que posibilita la autorrepresentación del juego mismo a la que se suman los participantes en una experiencia de sentido que les trasciende. Con todo, partiendo del juego como realidad antropológica, cuando este se traslada al arte, se da en él con elementos que lo cualifican de modo singular. Se trata de «transformación en una construcción» que recuerda lo que era *poíesis*, en contraste con *praxis*, para Aristóteles[27]. El arte como juego da lugar a la obra, siendo en el gestarse la obra donde el juego alcanza su «verdadero ser».

La obra como construcción —la mímesis es fundamental en ella, pues a su través el arte, como decía Lukács, crea mundo— implica una unidad de sentido que el mismo arte como juego favorece. Gadamer, con mirada aristotélica, pone el acento en que en la obra de arte, como cumplimiento de la propia dinámica de juego, opera una *enérgeia* que tiene en sí misma su *télos*. Se trata de la finalidad (interna) sin un fin (externo), que no impide que la obra despliegue un potencial de representación que la hace portadora de su capacidad de verdad. La verdad del arte es distinta de la que se gana a través del conocimiento científico o por otras vías discursivas. A través de la obra de arte se «re-conoce» una verdad que es «*más* que lo ya conocido», siendo verdad sobre algo que permite al hombre reconocer «en ese algo a sí mismo»[28].

2.2. *Arte y experiencia estética. Los avatares de lo simbólico en las culturas humanas*

Los humanos, a través de sus manifestaciones artísticas, desplegamos nuevos potenciales de verdad desde el registro de lo simbólico. Así es en la diversidad de expresiones artísticas de las diferentes culturas[29]. Lo bello conlleva un código simbólico en virtud del cual es portador de un significado y sentido propios. Por ello, Gadamer sitúa lo simbólico, jun-

26. Cf. *Verdad y método*, cit., pp. 148-149.
27. Así, por ejemplo, en la *Ética a Nicómaco* (A 1), a la que Gadamer se remite.
28. Cf. *Verdad y método*, cit., pp. 154-159.
29. Cf. R. Sanmartín, *Meninas, espejos e hilanderas. Ensayos en Antropología del arte*, Trotta, Madrid, 2005.

to al juego y la fiesta, como clave de la obra de arte[30]. En *Verdad y método* profundizó en el símbolo como elemento nuclear de lo artístico, recogiendo la elaboración kantiana en torno a la representación simbólica en la *Crítica del juicio* (par. 59), y haciendo suya la declaración de Schelling en torno al símbolo como «imagen de sentido» (*Sinnbild*), subrayando la unidad interna del símbolo y lo simbolizado. Pero aun así, lo simbólico carga con la tensión entre sus polos: «la manifestación sensible y el significado suprasensible»[31].

Gadamer insiste en la diferenciación de lo simbólico y lo alegórico. Buena parte de los desarrollos artísticos en diferentes culturas se han dado como alegoría, incluida la tradición occidental en tanto el arte no había ganado su autonomía como esfera de valor diferenciada de la religión. Como vía para expresar sensiblemente determinados contenidos de verdad, lo que reconocemos como arte se produjo con sobreabundancia de lenguaje alegórico, partiendo del hecho de que la interpretación correspondiente a tal lenguaje se daba en el marco de un horizonte de sentido compartido socialmente, lo cual aseguraba la intelección de la obra con sus pretensiones, vía representación sensible, de conocimiento verdadero[32].

En consonancia con lo simbólico como concepto estético universal hay que decir que, efectivamente, bajo lo alegórico latía lo simbólico, desbordándolo y preparando la futura comprensión de la obra de arte más allá del contexto de su nacimiento. No obstante, las condiciones del arte en su uso alegórico siguieron pesando incluso una vez realzado su potencial simbólico, en tanto este aún era rebajado a cauce expresivo de lo que el concepto expresa mejor, aunque ya no en clave religioso-teológica, sino filosófica, como Hegel planteó. Hacía falta consumar, al hilo de la secularización de la cultura, la autonomización del arte y, con ella, el reconocimiento de una dimensión fundamental de la realidad del ser humano.

Con la emancipación del arte respecto de la religión en el contexto de progresiva secularización de la modernidad, y con el posterior distanciamiento del arte respecto del poder político que a su servicio lo puso, el terreno quedó preparado para la emergencia de la conciencia estética y su plena presencia en el ámbito artístico. Es el momento del surgimiento, con conciencia de sí, del *homo aestheticus*, valedor de la autonomía del arte a la vez que abogado de la revalorización de lo sensible, más allá de su uso alegórico[33].

30. Cf. H.-G. Gadamer, *La actualidad de lo bello*, cit., pp. 83-99.
31. Cf. Íd., *Verdad y método*, cit., pp. 113-116.
32. Cf. *ibid.*, pp. 108 ss.
33. Cf. L. Ferry, *Homo Aestheticus. L'invention du gôut à l'âge démocratique*, Bernard Grasset, París, 1990.

Con la afirmación de la autonomía del arte y, con ella, el nacimiento de la conciencia estética, queda el camino despejado para subrayar la presencia y efecto de lo subjetivo en la obra, tratándose, en primer lugar, de la subjetividad del artista y, a renglón seguido, de la subjetividad de quien de alguna otra forma participe en el *juego* estético. Si volvemos sobre Gadamer, este se apoya en la noción de *vivencia*, como la experiencia personal arraigada en la subjetividad del artista, para poner de relieve ese polo de lo estético que quedó revalorizado por el giro subjetivista dado por Kant con su tratamiento trascendental de lo bello apoyado en el «gusto» —ya no puede establecerse qué sea lo bello solo *objetivamente* al modo aristotélico, por ejemplo, diciendo que es aquello de lo que «nada se puede quitar o añadir»—.

La acentuación de la vivencia deja espacio para que destaque lo simbólico del arte como cauce de lo que el sujeto expresa, más allá de lo que el lenguaje conceptual permite decir. Es el momento en que la comprensión de la obra de arte y, gracias a ella, también la del sujeto respecto a sí mismo, hace de lo simbólico la clave, lo cual implica, para Gadamer, que la expresión de la vivencia en la obra no deja atrás elementos cognitivos y, por supuesto, no renuncia ni a la memoria ni a la conformación de la obra como unidad de sentido[34]. No obstante, el auge subjetivista de la vivencia, de manera un tanto paradójica contribuye a reforzar la «desantropomorfización» del arte que en su día analizó Lukács como algo propio de la modernidad[35], proceso del que Ortega dio su versión como «deshumanización del arte»[36].

Es la inserción de la obra en un horizonte de sentido, desde lo que las formas implican para su inteligibilidad estética, lo que mantiene la pretensión de verdad respecto a lo humano que se puede predicar del arte. Cierto es que el esteticismo que el mismo Gadamer critica como distorsión por exceso, no ya de un arte autónomo, sino de una conciencia estética que acaba desgajándose de la misma experiencia del arte, lleva consigo una sobrevaloración de las formas que desemboca en el formalismo que siguió a la eclosión de *las vanguardias* en la primera mitad del siglo XX[37]. Frente a esa conciencia estética que acaba llevando al «arte por el arte» a un narcisismo solipsista que pone en peligro su misma comunicabilidad, toca defender la correlación de arte y conocimiento[38]. Gada-

34. Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, cit., pp. 96 ss.
35. Cf. G. Lukács, *Estética. Cuestiones preliminares y de principio* [1963], Grijalbo, Barcelona, 1965, pp. 171 ss.
36. Cf. J. Ortega y Gasset, «La deshumanización del arte» [1925], en *Obras completas* III, Taurus, Madrid, 2005, pp. 847-877.
37. Cf. P. Bürger, *Teoría de la vanguardia*, Península, Barcelona, 1987.
38. Cf. J. García Leal, *Arte y conocimiento*, Universidad de Granada, Granada, 1997, especialmente pp. 117 ss.

mer pone al servicio de la misma su enfoque hermenéutico —y pone su análisis de la obra de arte y su comprensión como vía de acceso a un adecuado planteamiento de la tarea hermenéutica respecto a los documentos de la cultura—.

La crítica de ese formalismo que desemboca en la exaltación del arte por el arte recuerda a la vez, con Adorno, que si «el arte extrae su concepto de las cambiantes constelaciones históricas», ello no es óbice para reconocer en las formas del arte esa dimensión de verdad que le permite «volverse contra lo meramente existente, contra lo que estaba establecido; y también venir en su ayuda gracias a la conformación que da a sus elementos»[39]. Estos, mediándose la subjetividad del artista con los materiales y la técnica, permiten el conocimiento de una nueva verdad acerca del hombre y su mundo.

Si desde la hermenéutica nos giramos, pues, hacia la *Teoría Crítica* nos encontramos con que tampoco Adorno renuncia al potencial de verdad del arte. Para el *homo aestheticus* que en la modernidad pudo liberarse del corsé religioso que aprisionaba al arte, las posibilidades que le brindaba la secularización de la cultura no conllevaron por fuerza renunciar a pretensiones de verdad que otrora se servían del arte para ponerlo al servicio del *sensus communis* de una comunidad ubicada bajo un marco teológico. En virtud de esa liberación el arte volcó su potencial de verdad hacia el terreno antropológico llevando su capacidad simbólica hacia la expresión de una verdad que en clave utópica no dejó de tener componentes del escatologismo heredado del imaginario religioso del que se venía[40]. Con ello, sin embargo, no se libraba el arte de verse afectado por la ambigüedad de la cultura moderna dado el entrecruzamiento de vectores emancipadores y de nuevas formas de servidumbre. De ahí que Adorno conciba el arte como portador de verdad en tanto que despliega desde sus mismas formas estéticas la fuerza crítica necesaria para el cuestionamiento del orden establecido. Su *Teoría estética*, partiendo de lo ganado con la ampliación de horizontes para el arte, señala por dónde viene el recorte de lo ganado que desde el mismo arte ha de afrontarse: «El arte se ha desvinculado inevitablemente de la teología y de la palmaria exigencia de verdad de la salvación. Sin esta secularización, el arte nunca habría podido desarrollarse. Pero este proceso lo ha condenado, tras su liberación de la esperanza en otra realidad distinta, a dar buenos consejos a lo real y a lo establecido, los cuales robustecen el avance de todo aquello de lo que la autonomía del arte quisiera liberarse»[41].

39. Th. W. Adorno, *Teoría estética* [1970], Orbis, Barcelona, 1983, p. 11.
40. Cf. J. Jiménez, *La estética como utopía antropológica. Bloch y Marcuse*, Tecnos, Madrid, 1983.
41. *Teoría estética*, cit., pp. 9-10.

Desde la autonomía ganada y en la sociedad que le hace perder esa misma autonomía, el arte se debate entre contradicciones. Por una parte, se mueve en un contexto cultural en el que ha de procurar una comunicabilidad con la sociedad que le permita ser —y a los artistas vivir—; por otra, dicho contexto social puede llegar a ser muy duro en términos de deshumanización. En el extremo, el dicho adorniano acerca de que «es imposible escribir poesía después de Auschwitz» da cuenta de la contradicción en que el arte puede encontrarse dada la realidad, incluso inhumana, a la que se enfrenta. Pero el mismo Adorno acaba reconociendo que, a pesar de Auschwitz, hay que seguir escribiendo poesía. La cuestión es cómo.

Una conciencia estética que afronte la contradicción que afecta al arte sabe que este ha de movilizar su creatividad contra el principio de identidad que preside la lógica de las construcciones que justifican lo que fácticamente se da. Tal conciencia estética se sitúa, como escribe Terry Eagleton, ante «un conflicto entre dos nociones opuestas de estética: una que figura como una imagen de la emancipación, y otra que aparece como ratificación de la dominación»[42].

Según Adorno, el arte que no sacrifica su autonomía bajo nuevas formas de sometimiento, político o económico, es el arte que da cauce a la parte oprimida de la naturaleza, siendo así desde la misma mímesis[43]. Por ahí se rompe el principio de identidad que socializa lo natural reprimido y naturaliza lo social en su negatividad. El otro frente en el que el arte debe quebrar una identidad insostenible es el del sufrimiento por la injusticia. La verdad del arte está vinculada al recuerdo del sufrimiento[44], y la memoria acentúa su compromiso de verdad:

> De todas las paradojas del arte la más radical consiste en que alcanza lo que no ha sido hecho, la verdad, solo por medio de la producción de obras singulares con su forma específica y nunca por medio de una mirada inmediata. La tensión entre las obras de arte y su contenido de verdad es máxima. Este contenido, sin conceptos, solo aparece en lo que ha sido hecho y a su vez lo está negando […] El sello de las obras de arte auténticas consiste en que lo que ellas parecen aparece de tal manera que no puede ser engaño, y en que el juicio discursivo no puede llegar a su verdad. Cuando esta verdad es auténtica, niega y transforma, con la apariencia, la obra de arte misma. La determinación de esta por la apariencia estética es imperfecta: el arte encierra verdad como apariencia de lo que no la tiene[45].

42. T. Eagleton, *La estética como ideología* [1990], Trotta, Madrid, ²2011, p. 497.
43. Cf. M. Tafalla, *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Herder, Barcelona, 2003, pp. 253 ss.
44. Cf. J. A. Zamora, *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 21 ss. y 224 ss.
45. *Teoría estética*, cit., p. 176.

El arte, por tanto, afronta desde su condición paradójica las contradicciones de la realidad social —en definitiva, de la condición humana—. Pretendiendo la obra ganar su propia identidad, ha de enfrentarse a la no identidad de una reconciliación imposible. Por ello, habiéndose emancipado de determinadas funciones retrospectivamente calificables como ideológicas —al servicio de lo religión o al servicio de los monarcas absolutos a los que fue transferida la idea de soberanía por vía de una secularización a medias—, el arte, sin embargo, no se libra de verse ideologizado en aras de una reconciliación ilusoria, poniendo en riesgo la autonomía que ganó.

En el contexto de la sociedad burguesa emergente, la modernidad capitalista trajo a la obra de arte la condición de mercancía. Haciéndose acreedora de un valor de cambio asociado a nuevos valores de uso, tanto en la vida privada de los nuevos consumidores de arte como en el espacio público, la obra —y el artista con ella— se ve expuesta por su misma inserción en el mercado a los peajes que este impone por los caminos del gusto socialmente imperante, así como por las mismas estructuras de compraventa. El arte carga con la tensión interna de venderse en el mismo mundo que en sus obras critica. Si ello es puesto de relieve cuando de la «crítica de arte», como práctica normalizada en y para el mercado del arte, se pasa a la «crítica del arte», como propone Sánchez Vázquez[46], no hay que olvidar que también en eso el arte refleja, y representa, la contradicción en la que nos movemos en la sociedad capitalista. Para la obra de arte vale el análisis de Marx acerca del «fetichismo de la mercancía»[47].

La entrada de las obras de arte en el mercado capitalista implica un reenfoque de su función ideológica. Como la religión, como el derecho, como la misma ciencia…, el arte no queda fuera del alcance de los fenómenos ideológicos. Se presta a ello con la facilidad que para tal función le otorga el que en buena parte haya reemplazado a la religión, en una sociedad individualista y secularizada, sometida a las dinámicas del capitalismo, en la cual la necesidad de referencias de sentido puede cubrirlas el arte desde un exaltado componente vivencial de la obra. Benjamin anticipando reflexiones de Adorno, considera que en torno al arte se desarrolla una especie de «teología», pues se elabora una racionalización del mismo funcionalmente religiosa, aunque sea incluso oponiéndose a la religión a cuyo servicio otrora estuvo[48].

46. Cf. A. Sánchez Vázquez, *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*, FCE, México, 2003, pp. 204-215.

47. Cf. K. Marx, *El Capital. Crítica de la economía política* [1867], FCE, México, 1973, pp. 36 ss.

48. Cf. W. Benjamin, «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica» [1935], par. 4, en Íd., *Discursos interrumpidos* I, Taurus, Madrid, 1990, p. 26.

La mirada de Benjamin se detiene en los mismos cambios tecnológicos que afectan a la obra de arte, los cuales no son solo tecnológicos, sino, obviamente, también económicos. Unas tecnologías que permiten reproducir hasta el infinito cualquier obra de arte, poniéndola al alcance de las «masas» —terminología de los años treinta del siglo XX[49]—, o que de entrada producen el arte para que sea de «masas», como es el caso del cine, no puede dejar indiferente ni al artista, ni a su obra, ni a su público. Por una parte, con la «reproductibilidad técnica» la obra de arte pierde su «aura» —tesis fuerte de Benjamin—, ese «halo de lo bello» que acompaña a la pieza original, la que puede ofrecer garantía de su autenticidad, pues «del aura no hay copia». Las consecuencias llegan hasta la desvinculación de la obra respecto de la tradición que ha hecho posible que en un determinado presente ella misma vea la luz[50].

Por otra parte, correlativa a esa disipación del aura y a ese presentismo subrayado por Benjamin —se acentuará sobremanera en nuestro tiempo con las tecnologías de la información y la comunicación—, el arte sufre la pérdida de lo que había ganado: «La época de la reproductibilidad técnica desligó el arte de su fundamento cultual: y el halo de su autonomía se extinguió para siempre»[51]. Con todo, entre la verificación de la pérdida del aura y la constatación de la pérdida de la autonomía, la perspectiva de Benjamin sobre el arte no es elitista. En lugar de la «presencia irrepetible» de una obra, a la que pocos pueden acceder, se tiene la «presencia masiva», que confiere una nueva condición a lo producido: «salir al encuentro de cada destinatario». Con ello cambia el enfoque de la experiencia estética, que ha de contar con esa necesidad de adueñarse de los objetos «en la más próxima de las cercanías, en la reproducción», la cual trabaja a favor de una igualdad de acceso a las obras de arte antes impensable. El peligro en su reverso es que, junto a la mecantilización del arte, su funcionalidad religioso-estética, acentuada desde las corrientes del «arte por el arte», potencie su papel ideológico de encubrimiento, presentando una falsa reconciliación con lo existente. Benjamin supo verlo respecto al arte en relación con el fascismo[52].

Con su honestidad intelectual, Benjamin no deja de apuntar a cómo del lado comunista, con la politización del arte, igualmente este pierde su autonomía. De los debates de la época en torno a ello hay cuantiosos testimonios, sirviendo como ejemplo el que ofrece Trotsky en sus

49. Cf. J. L. Pardo, *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2007.

50. Cf. W. Benjamin, «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», cit., par. 9, pp. 35-38, y par. 2, pp. 22-23.

51. *Ibid.*, p. 32.

52. Cf. *ibid.*, Epílogo, p. 57.

escritos sobre «literatura y revolución» con sus equilibrios para salvar la autonomía del arte en medio de un proceso en el que la revolución peligra tanto como dicha autonomía[53]. Pero, sin duda, el papel del arte en la cultura, de manera análoga a como se replanteó en las primeras décadas del pasado siglo con las «vanguardias», lo hace en este siglo XXI, en el contexto de la «sociedad del espectáculo» que en su día fue analizada por Guy Debord[54] y que en el tiempo de la «revolución informacional» y la «cultura digital» adquiere una nueva dimensión[55].

3. DESDE EL ARTE, MÁS ALLÁ DEL ARTE: EL BARROCO COMO *ETHOS* CULTURAL

3.1. *Lo barroco y sus reediciones. Pliegues y perspectivas de la frágil apoteosis del sujeto en las crisis de la modernidad*[56]

Las condiciones del arte y de la experiencia estética, en el marco de la «sociedad del espectáculo», presentan nuestro tiempo de crisis de la modernidad como una época barroca. La comparación entre lo ocurrido desde finales del siglo XVI a finales del siglo XVII, por una parte, y lo que sucede desde finales del siglo XX, prolongándose en el XXI, da pie para decir que vivimos en época neobarroca[57]. Y para hablar de las «reediciones del Barroco»[58].

La crisis de la modernidad tiene raíces que vienen desde sus comienzos, por tanto, con el sello del Barroco[59]. Lo barroco es el per-

53. Cf. L. Trotsky, *Literatura y revolución*. ed. A. Ariel González, Ediciones ryr, Buenos Aires, 2015.

54. Cf. G. Debord, *La sociedad del espectáculo* [1967], Pre-Textos, Valencia, 2007.

55. Cf. J. A. Pérez Tapias, *Internautas y náufragos. La búsqueda del sentido en la cultura digital*, Trotta, Madrid, 2003.

56. El contenido de las páginas que siguen fue anticipado en J. A. Pérez Tapias, «Las crisis de la modernidad y las reediciones del Barroco. Una mirada desde Andalucía», en VV. AA., *Ciencia, Filosofía y Religión*. Congreso Internacional Andalucía Barroca IV, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, Sevilla, 2008, pp. 137-150.

57. Cf. J. F. García Casanova, «El mundo barroco de Gracián y la actualidad del neobarroco», en Íd. (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*, Universidad de Granada, Granada, 2003, pp. 6-52.

58. Véase José L. Villacañas cuando, al explicar los motivos de Walter Benjamín para escribir *Orígenes del drama barroco alemán*, dice: «mirar el Barroco no es una cuestión de curiosidad o de historicismo, sino de autoconocimiento» (J. L. Villacañas, «Gracián en el paisaje filosófico alemán», en M. Grande y R. Pinilla [eds.], *Gracián: Barroco y modernidad*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2004, p. 284).

59. No limitar lo barroco a una sola de las artes o a una sola época (siglo XVII) tampoco obliga a considerarlo una constante recurrente en la historia de la cultura como «eón», tal cual lo propuso Eugenio d'Ors. Se puede coincidir con él en la contraposición

fil de un tiempo que abarca todas sus manifestaciones culturales: el arte, la religión, la política, los modos de pensar, la construcción de las identidades... Y todo ello, sobre unas bases económicas que tampoco quedan al margen de la impregnación por los valores y símbolos de la cultura barroca. Hablamos de «cultura barroca», considerando una red de significados que se teje en torno a una reconstrucción del *sentido*.

Si vemos el neobarroco como reedición del Barroco, podemos decir que lo barroco es una peculiar *modulación de la modernidad* desde sus orígenes y que ahora se reformula con los acentos de la crisis de esa modernidad. Tal perspectiva la ofrece Bolívar Echeverría desde México al teorizar sobre el *ethos* barroco como un modo de ser que implica ciertas elaboraciones ideológicas, pero también el asiento de las mismas en unas formas de reproducción social que abarcan la producción y la construcción de las subjetividades desde esa praxis cultural, conformando una de las *modernidades* que en el pasado se dieron[60]: la modernidad del mundo iberoamericano como modo de situarse en la modernización capitalista. Así, el *ethos* barroco, en contraposición al *ethos* «realista» de la modernidad centroeuropea, responde al concepto de lo *barroco* proporcionado por la historia del arte y la literatura para afirmarse como categoría histórico-cultural[61].

Las crisis de la modernidad redundan en la pluralidad de sus modos de darse. Hablar de la *postmodernidad* como época neobarroca es hacerlo entendiendo el prefijo «post-» como relativo a una «primera modernidad» que en la crisis actual ha llegado a su fin. ¿Abierta a una «segunda modernidad»? Es la propuesta de Ulrich Beck, aparejada a una revisión crítica de la modernidad que, a tenor de un enfoque como el de Habermas, no la considera un proyecto del todo agotado[62]. Al asumir reflexivamente su herencia, se ha de contar con lo que hace de ella una «modernidad líquida», como la llama Bauman[63]. A pesar de tanta «liquidez» —la aportada por el «final de los metarrelatos»[64]—,

entre lo clásico y lo barroco, pero no se trata de repetición ahistórica. Cf. E. d'Ors, *Lo barroco* [1935], Tecnos/Alianza, Madrid, 2002, pp. 63 ss.

60. Cf. S. Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, FCE, México, 2007, pp. 417 ss.

61. «El *ethos* barroco», en B. Echeverría (ed.), *Modernidad, mestizaje cultural,* ethos *barroco*, UNAM, México, 1994, p. 13.

62. Cf. U. Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad* [1986], Paidós, Barcelona, 1998; J. Habermas, «La modernidad: Un proyecto inacabado» [1980], en Íd., *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988, pp. 265-283.

63. Cf. Z. Bauman, *Vida líquida* [2005], Paidós, Barcelona, 2006. Introducción: «De la vida en un mundo moderno líquido» (pp. 9-26).

64. Cf. J.-F. Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987.

en la crisis de la modernidad no podemos dejar de ser modernos[65]. Se vislumbra por ahí el porqué de la condición neobarroca de nuestro tiempo.

La cultura del Barroco es un primer modo de ser «modernos», una vez cuestionada la cristiandad medieval en la transición renacentista. Con la crítica, la crisis es algo congénito a la modernidad[66]. Como cultura de la crisis, la del Barroco responde a una situación en la que todo lo que parecía fijo está en movimiento[67]. Todo se halla en proceso de cambio —no faltan violencias a las que el arte barroco busca formas de encauzamiento y compensación[68]—: cambian las relaciones económicas, incluyendo nuevas técnicas que las hacen posibles, apoyadas en una nueva ciencia; cambia la estructura social, con una nueva clase, la burguesía; cambia la política con el Estado moderno; cambian los modos de pensar con la afirmación de la subjetividad autónoma; y cambia también la religiosidad, que adquiere en la Reforma protestante un perfil diferente, adaptándose a la emergencia de la individualidad, mas igualmente se transforma dicha religiosidad por el lado de la Contrarreforma, aunque manteniendo el apego a la escolástica. Es el mundo del hombre del siglo XVII y sus conflictos[69].

¿Por qué la crisis de la cual el Barroco es expresión? La causa es el choque entre dos mundos: el medieval y el moderno. Es un proceso condicionado *por abajo* por el capitalismo en ciernes y marcado *por arriba* por la secularización de la cultura[70]. En una situación en la que las estructuras culturales del nuevo orden aún no se han asentado, las miradas se vuelven al pasado buscando referencias perdidas. El Barroco responde al intento de salvar los restos del naufragio del viejo mundo. Así, por ejemplo, la filosofía de Descartes se construye con los materiales del derribo de la antigua escolástica, articulada en la obra magna de Francisco Suárez. Si decimos que la metafísica de la subjetividad es la

65. Cf. Z. Bauman, *La posmodernidad y sus descontentos* [1997], Akal, Madrid, 2001.

66. Cf. R. Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* [1969], Trotta, Madrid, 2007, especialmente Apéndice sobre el sentido de «crisis» a lo largo de la modernidad.

67. Ese dinamismo es visto por Ortega y Gasset, de forma parecida a D'Ors con las «formas» activadas por una «voluntad de movimiento», como signo de «la voluntad del Barroco» (cf. *Obras completas* VII. *Obra póstuma*, Taurus, Madrid, 2007, pp. 307-318; cf. E. d'Ors, *Lo barroco*, cit., pp. 23, 74 y 83-84).

68. Cf. W. Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990.

69. Cf. J. A. Maravall, *Estudios de historia del pensamiento español* III. *El siglo del Barroco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999, especialmente pp. 225-256: «Saavedra Fajardo: moral de acomodación y carácter conflictivo de la libertad».

70. Cf. M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* [1985], Trotta, Madrid, 2005.

inversión del teocentrismo medieval, igualmente podemos afirmar que en aquella aún se conservan las piezas de este, por más que en distinta ubicación. En el campo literario, el Quijote es el personaje en torno al cual hace girar Cervantes el gozne entre los dos mundos[71]. La locura de don Quijote, a través de la ficción tiene su causa en el intento de mantener códigos caballerescos en un contexto donde no tienen cabida. Don Quijote puede decir muy ufano, aun en medio de su locura, «yo sé quién soy», del mismo modo que el sujeto puede afirmar «pienso, luego existo», pero sin por eso salir del encerramiento de la conciencia solipsista. Falla la conexión con la realidad, que se tratará de recomponer saliendo de los engaños cognitivos y encarando el desengaño existencial[72].

El yo que cuida de sí mediante la prudencia, como propone Gracián, o que se afirma enfático, como el Buscón del relato quevedesco, es el yo nacido a la conciencia de su individualidad, con acumulación de temores por las seguridades perdidas, y a la vez un sujeto que se reconoce en medio de su fragmentación. Aunque cada uno tiene que representar su papel en el «gran teatro del mundo» —*representación de la representación* que Calderón propone en su teatro[73], el *teatro en el teatro* del que Lope es maestro o, en la misma órbita, *el cuadro del cuadro* con su paradigma en Velázquez[74]—, el pensar que el papel es asignado por Dios no quita que deba ser asumido desde la libertad. Nada está asegurado; ni siquiera la diferencia entre el sueño y la vigilia, como manifiestan el Calderón de *La vida es sueño* y el Descartes de las *Meditaciones metafísicas*. La duda penetra por todos los rincones de la vida y se atrinchera en sus pliegues.

El mundo, objetivado, puesto a la suficiente distancia para abarcarlo con la mirada y a la vez incidir en él mediante la acción que desde la voluntad se acomete, es representado hasta configurar la imagen que el sujeto hace que le corresponda, a tenor de las nuevas coordenadas sobre las que se sitúa. Estas son cosmológicas —el heliocentrismo galileano—, geográficas —especialmente novedosas tras el «descubrimiento» de América—, socioeconómicas —una nueva realidad de clases confor-

71. Cf. F. Ayala, *La invención del Quijote. Indagaciones e invenciones cervantinas*, Suma de Letras, Barcelona, 2005.

72. Cf. P. Cerezo, *El Quijote y la aventura de la libertad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016; e Íd., «Las figuras quijotescas de la melancolía», en AA.VV., *El yo fracturado. Don Quijote y las figuras del Barroco*, Pensamiento-Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2006, pp. 211-262.

73. Cf. E. Trías, *Calderón de la Barca*, Omega, Barcelona, 2001, p. 27.

74. Es inevitable la referencia al comentario sobre *Las Meninas* con que Michel Foucault abre *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* [1966] (Siglo XXI, México, 1971, pp. 13-15), subrayando la representación que se da como pura representación, como espectáculo cuyo punto focal se sitúa en lo invisible del «vacío» donde se ubica el sujeto al que apunta tal juego de representaciones.

me a una sociedad reestructurada desde un protocapitalismo emergente—, políticas —estructuras del Estado absolutista—, religiosas —nueva religiosidad postmedieval, sea en versión reformada o contrarreformista—, y culturales en general —desde el nuevo arte del Barroco hasta la ideología de una sociedad en trance de secularización—[75].

El mundo es objeto de «representación» —en imagen objetiva del mundo contrapuesta al sujeto que conoce[76]— y ese sujeto ha de «representarse» a sí mismo, es decir, darse a conocer y obtener el reconocimiento debido. El giro a la interioridad es correlativo a la afirmación de la individualidad. La contraposición dentro-fuera, interior-exterior sea elemento clave de la cultura barroca en todas sus expresiones, tal como en el arte se refleja.

Un mundo en traumática ruptura con su pasado, desgarrado por dentro y fragmentado por fuera, es el que hay que recomponer. Aparece la necesidad de ir ensartando la proliferación de nuevos «significados» en una cultura que amplía su «red», lo cual reclama atender sin escamoteos a la reconstrucción del «sentido»[77]: ¿hacia dónde apuntan las significaciones consteladas?, ¿a qué *porqué* y a cuál *para qué* últimos responden? La crisis no es solo de estructuras; es *crisis de sentido* en el nuevo mundo que se va fraguando, fragmentariamente, pero anhelando unidad, para lo cual el recurso a la alegoría y sus referencias significativas, tal como es revalorizada por la crítica benjaminiana, sigue siendo un camino transitable[78].

El Barroco surge en la divisoria entre los «antiguos» y los «modernos», con fuertes reticencias frente esa modernidad a cuyo nacimiento colabora[79]. Es muy honda la nostalgia de la unidad perdida, como lo es la añoranza de una verdad absoluta[80]. Y se quieren recuperar en medio de un escepticismo corrosivo, y a través de una pluralidad de perspectivas con la que por fuerza hay que contar. Los artificios teóricos se hacen tan complejos como los artísticos y el pensamiento barroco, como el arte de la época, se elabora, como muestra Deleuze tras la pista de Leibniz, poniendo su seña de identidad en los «pliegues de la materia»,

75. Sobre lo barroco y las rupturas de la época, cf. S. Sarduy, *Barroco*, Sudamericana, Buenos Aires, 1974.

76. Cf. M. Heidegger, «La época de la imagen del mundo» [1938], en Íd., *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, pp. 63-90.

77. Cf. C. Geertz, *La interpretación de las culturas* [1973], Gedisa, Barcelona, 1997, pp. 19-40.

78. Cf. T. Eagleton, *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria* [1981], Cátedra, Madrid, 1998, pp. 21-50.

79. Cf. I. Chambers, *La cultura después del humanismo* [2001], Cátedra, Valencia, 2006, p. 129.

80. E. d'Ors: «el Barroco está animado por la nostalgia del Paraíso Perdido» (*Lo barroco*, cit., p. 39).

en los «pliegues del alma» que encuentran su expresión en el «pliegue según pliegue» que caracteriza al Barroco[81].

La realidad se desparrama por los múltiples recovecos y es imposible la imagen del mundo desde una sola perspectiva. Queda la idea de un punto de vista, el de Dios, desde el cual pueda recomponerse la unidad, ontológicamente asegurada como «armonía preestablecida» en la metafísica teodiceica de Leibniz; y la esperanza de redención, a la que la filosofía abre la puerta mediante la afirmación de la inmortalidad. La pluralidad del más acá obtiene garantía de unidad en el más allá; la realidad escindida de un hombre al que atormentan sus temores se salva en la realidad reconciliada de la vida futura. La cultura del Barroco compensa la experiencia del desengaño con la esperanza de una salvación, aún sobre el horizonte.

Desde finales del siglo XVI y a lo largo del XVII el Barroco se consolida como «cultura» que es respuesta a una crisis profunda. Ante tanta inestabilidad, algo aparece con solidez: la monarquía absoluta. En torno a ella se conforman los nuevos Estados. El Barroco es la apoyatura cultural que requiere la legitimación de la monarquía absoluta y, con ella, del orden social. La cultura del Barroco, como señala José Antonio Maravall, se perfila como una primera «cultura de masas», con un arte que «representa» los dramas de una humanidad que resiste a la tragedia, afanándose por reencontrar el sentido de la realidad[82].

A la vez que se recompone el sentido cosiendo con nuevos hilos la trama de los significados, se elaboran las nuevas legitimaciones del poder contando ya con la parcial, al menos, desacralización de este, por más que toda la parafernalia externa del absolutismo político intente mostrar una grandiosidad deslumbrante. Ello forma parte del juego de la ornamentación que el Barroco lleva a todos los campos. El escepticismo de fondo es el gran problema filosófico de la época, lo que podría pensarse que es una paradoja en el momento en que despega la ciencia experimental como el saber de una razón crítica. Sin embargo, se plantea con especial agudeza cómo compatibilizar los frutos de ese nuevo saber, y de la capacidad de transformación que ponen en manos humanas, con la herencia del pasado: su marco religioso, su normatividad ética. Junto a la física se intenta rehacer la metafísica, incluso como su fundamento, expresión del empeño por restaurar la unidad perdida. Ni siquiera el yo podrá obtener la de-

81. Cf. G. Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el Barroco* [1988], Paidós, Barcelona, 1989. Sobre acontecimiento y sentido, cf. Íd., *La lógica del sentido* [1969], Paidós, Barcelona, 1989, pp. 28 ss., 72 ss. y 157 ss.

82. Cf. J. A. Maravall, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Ariel, Barcelona, 1975 (cap. 3: «Una cultura masiva»). En cuanto a las «masas» en el Barroco, no ha escapado a la mirada de Elias Canetti el papel jugado por el catolicismo como religiosidad, por una parte, reticente a la masa y, por otra, capaz de disciplinarla (cf. *Masa y poder* [1960], Círculo de Lectores, Barcelona, 2005, pp. 256-260).

seada armonía, dada la experiencia de sus fracturas internas. Los logros no compensan las pérdidas; la nostalgia da paso a la melancolía[83].

De la representación al simulacro el camino es corto. Ante los vacíos que se detectan cuando las vanidades del mundo se desinflan, la representación se sobrepuja a sí misma para bordear el simulacro. Se simula más poder del que se tiene, más riqueza de la que se posee, más conocimientos de los que se dominan y hasta más fe de la que se vive. Lo fundamental es que el edificio se sostenga, acomodando los vacíos en los *pliegues* de su ornamentación. Es importante una clave de bóveda que asegure su firmeza: la razón de Estado del edificio político o la autoridad papal del edificio eclesiástico-católico[84]. El teatro, en la frontera donde representación y simulacro se entrecruzan, es el género literario por excelencia del Barroco. Pero entre representaciones y simulacros no dejaba de perseguirse el sentido que salvara a cada uno focalizando hacia él las propias energías. Una nueva conciencia de dignidad es el fondo ético del héroe que la cultura del Barroco modela, el héroe que aún puede sacrificar su vida porque un sentido la sostiene y una comunidad se lo reconoce[85].

El barroco se expande como «cultura de la crisis». En los distintos países europeos tuvo manifestaciones diversas, en diferentes momentos. Desde España y Portugal se llevó a América, donde el Barroco arraigó como cultura del mestizaje y la hibridación, logrando rasgos propios debidos, entre otros factores, a la presencia indígena en la producción artística barroca[86]. La presencia de los vencidos vino a acentuar el carácter de «cultura de la crisis» de un Barroco que en el paroxismo de la ornamentación no oculta la desgarrada realidad que late tras ella. Carlos Fuentes lo expresa así:

> Igual que en Europa, entre el ideal y la realidad apareció el Barroco del Nuevo Mundo, apresurándose a llenar el vacío. Pero, en el continente americano, dándole también a los pueblos conquistados un espacio, un lugar que ni Colón ni Copérnico podían realmente otorgarles; un lugar en el cual enmascarar y proteger sus creencias. Pero sobre todo, dándonos a todos

83. Iain Chambers insiste en la «cultura de la melancolía» propia del Barroco en su citada obra *La cultura después del humanismo* (especialmente pp. 116 ss.).

84. La discusión sobre la «razón de Estado» está presente, desde Botero, en el pensamiento del Barroco. Sobre ella, con la polarización entre partidarios y detractores de Maquiavelo, puede verse F. Murillo Ferrol, *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957.

85. El concepto de héroe de Gracián enfatiza el heroísmo moral en la propia vida, atendiendo a esa especie de «razón de Estado» propia de la biografía individual (cf. K. Durin, «Héroe», en E. Cantarino y E. Blanco [coords.], *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 133 ss.).

86. Cf. S. Gruzinski, *El pensamiento mestizo* [1999], Paidós, Barcelona, 2000.

nosotros, la nueva población de las Américas, los mestizos, los descendientes de indios y españoles, una manera de expresar nuestras dudas y nuestras ambigüedades[87].

3.2. *Repliegues neobarrocos tras la crisis de la modernidad e hipertrofia de la sociedad del espectáculo. De la modernidad otra a la transmodernidad*

La modernidad, que encontró en la cultura del Barroco el traje a medida para sus momentos iniciales. De manera análoga a como los fastos de la cultura barroca encubrían la miseria de su sociedad y amortiguaban sus tensiones, también nuestro tiempo es de un continuo ensalzar logros económicos y tecnológicos, amortiguando mediante el «hiperconsumo»[88] las tensiones y reforzando el espectáculo que nuestra cultura necesita para hacerse soportable a sí misma.

Los diagnósticos sobre la crisis de la modernidad vienen sucediéndose desde la muerte de Hegel, el «último de los grandes filósofos» —sistemáticos, podemos añadir con pretensiones de matizar—[89]. Marx señaló la contradicción entre los objetivos emancipadores de la modernidad, puestos de relieve por el proyecto ilustrado, y las realizaciones de la modernización económica llevada a cabo por el capitalismo moderno[90]. Su acumulación de capital se asentaba sobre unas prácticas de explotación del trabajo que desmentían como falsas unas conquistas políticas lastradas por una injusticia estructural. Freud puso de relieve el «malestar en la cultura» acentuado por una modernidad que cargaba de represión excesiva la vida de los hombres. La represión es el caldo de cultivo de la «falsa conciencia» y eso no lo ha superado la modernidad.

Entre uno y otro de esos «maestros de la sospecha» se alza la figura de Nietzsche señalando dónde está el meollo del asunto: la modernidad, con su metafísica humanista, por una parte, con sus desarrollos científico-técnicos, por otra —dos caras de la misma moneda, como mostró Heidegger[91]—, no ha dejado de buscar acomodo a ese «huésped inquietante» que aloja dentro de sí, el nihilismo, el gran problema

87. C. Fuentes, *El espejo enterrado*, Taurus, Madrid, 1992, p. 280.

88. Cf. G. Lipovetsky, *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo* [2007], Anagrama, Barcelona, 2007; también Z. Bauman, *Vida de consumo* [2007], FCE, México-Madrid, 2007.

89. Puede verse al respecto J. Habermas, «¿Para qué seguir con la filosofía?» [1971], en Íd., *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1984, pp. 15-34.

90. Cf. M. Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad* [1982], Siglo XXI, Madrid, 1988, pp. 81 ss.

91. Cf. M. Heidegger, «Carta sobre el humanismo» [1946], en Íd., *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 259-298.

de nuestra cultura: la disolución de sus coordenadas de sentido, la «desvalorización de los valores supremos». Es lo que el «filósofo del martillo» remachó con su diagnóstico de la «muerte de Dios»[92]: más allá de una declaración de ateísmo es la afirmación de que nos movemos sin un Fundamento último en que basarnos o una Verdad absoluta a la que asirnos[93]. Tal proceso de desfundamentación es el que han tratado de soslayar las ideologías seculares que reemplazaron a las cosmovisiones religiosas.

La mitificación del progreso en la que el pensamiento ilustrado volcó sus energías es el mayor intento de escamotear la carencia de fundamento. La hipostatización del futuro reemplaza al sobrenaturalismo de las antiguas concepciones teológicas, pero sigue siendo trampa dualista en la que se sacrifica el más acá. La razón que se autoafirma enfáticamente, el sujeto que se cree soberano, el Estado que se absolutiza, el mercado como instancia suprema… son las apoyaturas de una humanidad que desde Occidente se veía a sí misma subida al tren de la civilización, acaparando los frutos de su colonización sobre pueblos y culturas.

El «proyecto de la modernidad» no se repondría del golpe que supuso la Primera Guerra Mundial. El nihilismo empezó a detectarse como la cuestión de fondo: nihilismo cultural que se veía venir como «anomia» (Durkheim) o como consecuencia extrema del relativismo que entrañaba el «politeísmo axiológico» de las sociedades modernas (Weber). Fascismo y comunismo son respuestas antagónicas que se expanden en el periodo de entreguerras por sociedades que experimentan cómo la voracidad capitalista desmiente las promesas de la modernidad. La desembocadura totalitaria en los campos de concentración lleva la nihilista «muerte de Dios» a su trágico reverso de la «muerte del hombre». Horkheimer y Adorno levantaron acta del bloqueo en que se había sumido la humanidad occidental. No hacían otra cosa al preguntarse cómo hacer filosofía, o escribir poesía, «después de Auschwitz». No vieron más salida que dejar a salvo la pretensión de esperanza contra toda desesperanza: «Se trata de que la Ilustración reflexione sobre sí misma, si se quiere que los hombres no sean traicionados por entero. No se trata de conservar el pasado, sino de cumplir sus esperanzas»[94].

Tras la Segunda Guerra Mundial, los años de bonanza económica y de pacto social en lo que se llamó Primer Mundo dieron pie a que se

92. Podemos remitirnos al pasaje de Nietzsche más destacado sobre la «muerte de Dios» que, bajo el epígrafe «El loco», encontramos en el parágrafo 125 de *La gaya ciencia*.

93. Cf. M. Heidegger, «La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'» [1943], en Íd., *Caminos de bosque*, cit., pp. 157-198.

94. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* [1944], Trotta, Madrid, [10]2018, p. 55.

retomaran los afanes modernizadores, incluida una renovada fe en el progreso. La «caída del muro de Berlín» en 1989 y, tras él, de los regímenes comunistas europeos, marca un nuevo hito en el ahondamiento de la crisis, toda vez que el «experimento soviético» respondía a parámetros de la modernidad. Los atentados del terrorismo yihadista en distintas ciudades —Nueva York, Madrid, Londres, París, Bruselas, Barcelona…— se convierten en la señal de que estamos en una época en la que a la crisis de la modernidad se añade una globalización en la que el mercado mundial posibilitado por las tecnologías de la información y la comunicación tiene su otra cara en la globalización de las amenazas y en la vulnerabilidad de nuestras sociedades.

El estado de «licuefacción» —por seguir la imagen de Zygmunt Bauman de la «modernidad líquida»— en que se halla todo lo que parecía sólido, y no ya en el mundo tradicional de un pasado remoto, sino en el mundo moderno de hace unas décadas, es la marca de estos tiempos de crisis. La paradoja epocal es, como ya anticipamos, que al no poder dejar de ser modernos, tratamos de recomponer nuestros mapas y coordenadas con los fragmentos de una modernidad insostenible para que esta postmodernidad en que estamos no resulte inhabitable. Como cuando emergió la cultura del Barroco, tratamos de reconstruir el sentido en un contexto en el que se multiplican los significados, pero falta el hilo con el que enhebrarlos. Si antes, con los retazos de la cosmovisión teológica del pasado se trataba de rehacer un cuadro del mundo, contando a la vez con la herencia clásica rescatada por el Renacimiento, ahora tenemos fragmentos de las ideologías de la modernidad con los que cubrir los múltiples huecos que se nos abren en una realidad fluida. Hay nostalgias y añoranzas de lo que antes parecía más seguro, apenas disimuladas tras las euforias por los avances tecnológicos o los falsos consuelos de un consumo compulsivo. El nihilismo cultural también corroe los caracteres[95]. Estos ya no encuentran el sostén de una transmisión de sentido que todavía el Barroco podía resolver. Lo peor de nuestras crisis es que las padecemos sin un horizonte de sentido que socialmente se comparta.

Nuestro tiempo de crisis de la modernidad es el que padecen sociedades segmentadas e individuos fragmentados en su identidad. La mayor interrelación entre sociedades y culturas, así como entre los individuos, dadas las tecnologías de la información y la comunicación, no se traduce, sin embargo, en más cohesión social o más diálogo. Otro tanto ocurre con los saberes y la información misma: los primeros crecen en los múltiples campos de la ciencia y la tecnología y la segunda se acre-

95. Cf. R. Sennet, *La corrosión del carácter* [1998], Anagrama, Barcelona, 2000.

cienta y se expande a toda velocidad, pero sin que todo ello nos saque de la reducción a fragmentos con la que en todas direcciones nos movemos. Con ellos vamos construyendo y reconstruyendo nuestros conocimientos, mas sin poder ubicarlos en un marco de orientación conforme a coordenadas definidas. La infinitud de puntos de vista con que se manejan tales fragmentos no sale del laberinto de una combinatoria inacabable. No obstante, el rizar el rizo, el repliegue del pliegue, la reelaboración de lo elaborado… por los caminos de la interactividad, permiten sortear el vacío. Las tecnologías de la información y la comunicación son los cauces por donde circula el espíritu de una época neobarroca.

Lo que el Barroco sembró llega en nuestro *neobarroco* a su máxima expresión. Si volvemos sobre la primacía concedida por la cultura barroca al teatro, esta encuentra su continuidad, en edición corregida y aumentada, en una sociedad respecto a la cual es plenamente válida la calificación de la misma hecha por Guy Debord como «sociedad del espectáculo». Si el Barroco era respuesta al vacío producido por una pérdida de sentido que afectaba a la sociedad en su conjunto y trataba de hacer frente a ella apuntando vías de recuperación, entre otras, a través de la representación teatral, en nuestro tiempo la pérdida es mayor, y al no contar con vías para compensarla, es toda la sociedad la que se organiza como gran espectáculo para cubrir su vacío. Debord inicia su obra con ello: «La vida entera de las sociedades en las que imperan las condiciones de producción modernas se anuncia como una inmensa acumulación de *espectáculos*. Todo lo experimentado se ha convertido en una representación»[96].

Debord pone de relieve que es toda la sociedad la que se organiza *espectacularmente* en interminable juego de apariencias. Es necesidad del mismo capitalismo, que espolea de continuo el consumo desplazando el ser al tener y el tener al parecer. Así, «el espectáculo es el reverso del dinero» (capital)[97], presentando la imagen invertida de lo que ocurre en un mundo donde las relaciones humanas están mercantilizadas al máximo. Recubriendo el vacío que tal mercantilización agranda de continuo, «el espectáculo es la reconstrucción material de la ilusión religiosa», mantenida funcionalmente en sociedades secularizadas. Con su organización como gran espectáculo que se retroalimenta, la sociedad legitima la dinámica económica sobre la que se apoya y la política que la sirve; el espectáculo opera como «discurso ininterrumpido que el orden actual mantiene sobre sí mismo, su monólogo autoelogioso»[98].

96. G. Debord, *La sociedad del espectáculo* [1967], cit., 2002, p. 37.
97. *Ibid.*, par. 49, p. 58.
98. *Ibid.*, par. 24, pp. 44-45.

El neobarroquismo de nuestra postmodernidad encuentra en el *gran espectáculo del mundo* el traje a su medida, que es el de nuestra sociedad y su capitalismo cínico. El *gran espectáculo del mundo*, para seguir según lo que el mercado traza, tiene que abarcarlo todo, lo cual no es difícil desde el momento en que todo se compra y se vende. Así, se mercantiliza, es decir, se «espectacularíza», desde la política hasta la intimidad de las personas, desde la muerte hasta la vida, desde los logros tecnológicos hasta las catástrofes medioambientales. La obscenidad no tiene límites, y así es en las pantallas de televisión y en las páginas de Internet. El *gran espectáculo* deja atrás la representación y se sitúa de lleno en el terreno del simulacro. Hablar de representación todavía supone barajar de alguna manera criterios de verdad, lo cual queda desfasado en la postmoderna «sociedad del espectáculo». El cinismo del capitalismo contemporáneo[99], como corresponde al nihilismo que la dinámica del mercado potencia con su efectiva transmutación de todos los valores en valor económico, se instala en la mentira, con el agravante, como señala Debord, de que «la mentira no contradicha se torna locura»[100].

El Barroco ya entrevió la «locura del mundo» y para evitarla, se enfrentó al escepticismo y trató de mantener, con nuevas razones, unas verdades sobre las que reconstruir, en medio de la crisis, su sentido. Nuestro neobarroco, con su combinatoria de fragmentos con frecuencia hipostasiados de modo fetichista, y ensartados en un espectáculo interminable, responde al nihilismo cultural de una modernidad capitalista en profunda crisis, la cual, entrando en el juego del cinismo, renuncia a toda pretensión de verdad. Ello conlleva derivas peligrosas, como la de renunciar a una «política de verdad», esto es, empeñada en objetivos de justicia.

Junto con la preterición de la verdad, en la «sociedad del espectáculo», amnésica en la simultaneidad del presentismo que promueve, va la alienación de la conciencia histórica, ya que sin memoria no hay verdadera esperanza, y la ausencia de una y otra son síntomas claros de la pérdida de sentido que socava la cultura contemporánea, la que sus recursos neobarrocos no logran ni compensar ni escamotear: el vacío se hace presente. La fuerte presencia de ese vacío es la diferencia entre el Barroco y el neobarroco; el primero aún contaba con recursos que actualmente, mediando desarrollo capitalista y proceso de secularización, el segundo no tiene. Ante un vacío que llena un consumo destructivo, inducido por un capitalismo nihilista que configura la realidad en los

99. Cf. J. A. Pérez Tapias, *La insoportable contradicción de una democracia cínica*, Universidad de Granada, Granada, 2016.

100. G. Debord, *La sociedad del espectáculo*, cit., par. 105, p. 100.

términos de *gran simulacro* —deriva de la representación, con exaltación de lo que se ha llamado «postverdad», que deja atrás la lógica de los hechos—, la ausencia de pregunta por el sentido es rasgo de una sociedad que está sobre el abismo que ella se oculta. Jean Baudrillard lo sintetiza en *Cultura y simulacro*: «el deseo de sentido, cuando falta, el deseo de realidad, cuando se echa a faltar por todas partes, no pueden ser colmados y son un abismo definitivo»[101].

Las aporías de esta época neobarroca encuentran su marco en el desbordamiento de la representación que supone la proliferación continua de simulacros, los cuales se sitúan por delante, precediendo a la realidad que se acomoda a ellos, que acaba por ser una realidad social modelada por quien tiene el mayor poder de simulación, el capital, y protagonizada por unas muchedumbres que son el reverso de lo social que, como «mayoría silenciosa», ocupa el horizonte de donde lo social desapareció. La política queda en un espacio desfondado, sometida a la «apoteosis de la simulación», en un contexto en el que ni se siente la carencia de sentido. El hilo que conecta el teatro barroco con el espectáculo de nuestra sociedad acaba en los cabos sueltos de un simulacro donde el «espíritu de la mentira» genera la «postverdad». Un «capitalismo cínico» se enseñorea sobre el mundo que él unifica como «global»[102].

Tras las continuidades y discontinuidades entre el Barroco de antes y el de ahora, surge una cuestión: ¿qué queda de la figura del héroe? No es tiempo de moral heroica. La corrosión del carácter que lleva a cabo una cultura nihilista no lo permite. Por el contrario, una «ética indolora» marca el tono sociológico de la «buena» moral, sin cargar los acentos sobre la coherencia personal o la fidelidad a convicciones básicas[103]. Tal situación dificulta un «cuidado de sí» tomado en serio, heredero de la técnica barroca aplicada al cultivo del yo, capaz de insistir en la autorrealización en clave de emancipación —como propuso Foucault[104]—, o la que hace que parezcan idealistas propues-

101. J. Baudrillard, *Cultura y simulacro* [1978], Kairós, Barcelona, 2005, pp. 134-135.

102. Cf. J. A. Pérez Tapias, *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Trotta, Madrid, 2007, cap. 1: «Nihilismo cultural y globalización capitalista: Transmutación de los valores en el gran mercado del mundo» (pp. 25-44). Sobre el cínico capitalismo actual, cf. P. Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica* [1983], Siruela, Madrid, 1986; y F. J. Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, LOM, Santiago de Chile, 2001.

103. Sigue siendo pertinente el análisis que al respecto encontramos en G. Lypovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* [1983], Anagrama, Barcelona, 1986.

104. Cf. M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto* [1982], La Piqueta, Madrid, 1994.

tas de «ética de la autenticidad»[105]. La postmodernidad con sus sociedades «líquidas», dicho una vez más al modo de Bauman, no admite figuras heroicas; son algo del pasado. En el presente de espectáculo continuo solo caben las celebridades, famosos, porque el negocio del espectáculo los encumbra, o víctimas, aquellos que han sufrido una desgracia, que pasan al centro de la escena con su dolor o su muerte[106]. En las sociedades postmodernas falta un conjunto de valores compartidos para reconocer que determinados sacrificios, por el bien de todos, merecen la pena. La primacía del espectáculo deja a nuestro neobarroco sin base para una ética susceptible de ser defendida en el espacio público. Es su punto débil, pues la recuperación del sentido ahora solo puede hacerse laicamente, reinterpretando los legados recibidos en torno a la dignidad humana.

¿Cómo dotar de potencia universalista a la pretensión de reconocimiento de la dignidad, en época de simulacros? Es cierto que en un mundo globalizado la «sociedad del espectáculo» es tan mundial como la red informática que recubre la Tierra como «tercer entorno»[107]. No lo es menos que tal «postmodernidad globalizada» no se vive igual en todos los lugares, pues unos están en posiciones ventajosas, con recursos para capear la pérdida de sentido o la precariedad laboral de mercados desregulados, mientras que otros andan desvalidos y con escasa capacidad de resistencia. De ahí los millones de náufragos de nuestro mundo, arrojados a las cunetas de la marginación, cuando no hundidos en el transcurso de una migración forzada por los hechos. Cuando atrapa la crisis de la modernidad con poca modernidad detrás, se hacen más evidentes las contradicciones entre los procesos de modernización (tecno-económicos, políticos, culturales) y los objetivos de la modernidad. Si la postmodernidad tropieza con los límites de su atadura a la modernidad sobrepasada, hay que pensar, como propone Dussel, en términos de «transmodernidad», es decir, de una herencia de la modernidad asumida a través de la crítica de sus contradicciones: crítica y autocrítica para superar la modernidad con los vectores de la emancipación y el reconocimiento[108]. Ubicados en un «postmodernis-

105. Por ejemplo, Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad* [1991], Paidós, Barcelona, 1994.

106. Diferencias entre héroes, victimas y celebridades, en Z. Bauman, *Vida líquida*, cit., pp. 57-72.

107. Cf. J. Echeverría, *Los señores del aire: Telépolis y el Tercer entorno*, Destino, Barcelona, 1999.

108. Cf. E. Dussel, «Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la filosofía de la liberación», en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 123-160. En relación a la crítica de la modernidad en la postmodernidad, para proponer una «transmodernidad», son también pertinentes obras de Dussel como *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée

mo de oposición»[109] podremos hacer girar el neobarroco de la postmodernidad globalizada hacia lo mejor de sí, en vez de dejarlo correr como gran comparsa de un espectáculo que puede acabar en tragedia. El Barroco vivía del empeño de reconstruir el sentido de la existencia individual y colectiva. Hoy lo tenemos más difícil, pero no es menos necesario.

de Brouwer, Bilbao, 2001, y *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, 2007.

109. Cf. B. de Sousa Santos, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid, [2]2011, pp. 97 ss.

11

HOMO SUM, HUMANI NIHIL A ME ALIENUM PUTO. LA REALIDAD HUMANA EN LA DIVERSIDAD DE LAS CULTURAS

1. NOSOTROS FRENTE A LOS OTROS O EL PECADO ORIGINAL DEL ETNOCENTRISMO

1.1. *Humanidad y barbarie. La perniciosa eficacia del prejuicio*[1]

Hace unas décadas, durante la terrible guerra en lo que era la antigua Yugoslavia, en otros países europeos se hacían razonamientos que venían a decir que «los Balcanes están en Europa, pero Europa no es como los Balcanes». Con esa fórmula se expresaba una actitud de distanciamiento, y a la vez de perplejidad, con la que se contemplaba la guerra que asoló ese multiétnico territorio del que se esperaba que fuera crisol intercultural. Pero la «civilizada» Europa volvió a encontrarse de nuevo con la brutalidad de una guerra que puso ante sus ojos los potenciales de irracionalidad que el hombre, el sedicente «hombre civilizado», puede poner en juego. Asedio de ciudades, campos de concentración, asesinatos masivos, «limpieza étnica»… marcaron la escalada de violencia de una guerra civil que dejó a Europa consternada y sumida, una vez más, en una parálisis política que era reflejo de su impotencia ante los problemas más decisivos. El final del siglo XX, lejos de ser aquel apacible «final de la historia» que algún neoconservador filohegeliano se aventuró a imaginar[2], lo hizo patente. Como en otros momentos de nuestra historia, cobraron fuerza las palabras de Benjamin, en sus *Tesis de filosofía de la historia* (8), con-

1. Cf. J. A. Pérez Tapias, «Humanidad y barbarie»: *Gazeta de Antropología*, 10 (sept. 1993), pp. 23-32.

2. Cf. F. Fukuyama, *El fin de la historia y el nuevo hombre* [1989], Planeta, Barcelona, 1992.

tra la ilusión que supone considerar anacrónicas situaciones que, por su carácter deshumanizante, resultan indigeribles: «No es *en absoluto* filosófico el asombro acerca de que las cosas que estamos viviendo sean 'todavía' posibles en el siglo XX»[3].

Nuestras historias, especialmente de los europeos en el siglo XX, obligan a pensar la *barbarie*. Ninguna cultura está definitivamente «vacunada» contra ella, pero el problema lo desplazamos al pensarlo como algo que acontece *extramuros* de nuestra sociedad, algo propio de «otro» mundo: el mundo de los *otros*. El racismo y la xenofobia, por ejemplo, delatan que la «enfermedad» llamada *barbarie* no está erradicada de nuestras sociedades. De hecho, comprobamos que una crisis económica prolongada, un exacerbamiento de los nacionalismos, una desconfianza generalizada respecto de las instituciones democráticas… conducen a nuevas eclosiones de irracionalidad. Uno de los caminos para evitar que el racismo se extienda, precipitándose hacia el fascismo, consiste en avivar la memoria de lo ocurrido en el pasado. Un autor tan preocupado por la irracionalidad de nuestras sociedades como Erich Fromm hacía saber que el fascismo es un peligro nunca *totalmente* ahuyentado del Estado moderno[4].

El término «barbarie» es una noción polisémica y comoquiera que se lo utilice, aplicado a cualquier individuo o grupo humano, conlleva siempre connotaciones peyorativas —salvo excepciones en las que se explicita un sentido distinto, o los conocidos casos en que las palabras «bárbaro» y sus derivados se utilizan exclamativamente expresando admiración—. Si el término «barbarie» implica connotación negativa, su utilización con uno u otro sentido es susceptible a su vez de valoración. Distinguiendo dos usos bien diferenciados, encontramos el término «barbarie» como noción *descriptiva*, aplicada al *otro* culturalmente diverso, y «barbarie» como concepto *ético*, explícitamente valorativo, que entraña la recusación de una forma de comportamiento. De estos, es el primer sentido el que hay que tachar de improcedente: es un uso *negativo* que queda descalificado desde el otro sentido ético del término, aplicable a quien desvaloriza al otro.

Todas las sociedades humanas han presentado resistencia al reconocimiento del *otro*, culturalmente distinto, como igualmente humano. Se trata de un «etnocentrismo espontáneo» que solo empezó a ser dejado (parcialmente) atrás con el salto que supuso en diferentes tradiciones la emergencia de religiones universalistas de salvación[5]. Estas fueron por-

3. Cf. W. Benjamin, «Tesis de filosofía de la historia» [1939], en Íd., *Discursos interrumpidos* I, Taurus, Madrid, 1973, p. 182.
4. Cf. E. Fromm, *El miedo a la libertad* [1941], Paidós, Barcelona, 1980, p. 27.
5. Cf. J. Jiménez, *Filosofía y emancipación*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, pp. 136 ss.

tadoras de un «núcleo ético» que en todos los casos comportaba la propuesta de una moral universalista asentada sobre el reconocimiento de la igualdad básica de todos los humanos[6]. El avance hacia tal reconocimiento es exponente de progresiva *humanización*, y uno de los logros culturales más importantes, obtenido desde tradiciones e historias distintas, autotrascendiéndose desde su *particularidad* hacia la *universalidad*. Aunque la percepción de lo humano universal siguiera siendo en gran medida etnocéntrica, la dirección de ese proceso quedó encaminada hacia el reconocimiento de la universalidad de lo humano —con la afirmación consiguiente de la igualdad de todos los hombres—, que hoy no tenemos por qué entenderla como contraria a la particularidad, sino como superadora del etnocentrismo. Ha sido una tarea (inacabada) de siglos, que en Occidente se ha presentado con rasgos propios de la agresividad de su etnocentrismo, por un lado, pero también, por otro, la potencia de su autocrítica, resultado de su *proceso de ilustración*. Dicho proceso ha sido el de una maduración difícil en torno a cómo pensar la exigencia de respeto a la dignidad de cada uno.

Si en las sociedades humanas ha sido moneda frecuente el etnocentrismo que identifica como genuinamente humano lo que son rasgos de la etnia a la que se pertenece, nada tiene de extraño que la distinción entre *civilización* y *barbarie* sea muy antigua, sostenida desde el momento en que desarrollos culturales muy diversos dieron lugar a *sociedades contrastantes* en sus condiciones tecno-económicas y modos de vida, en sus instituciones y creencias[7]. Se impuso el *describir* a los *extraños* en términos impregnados de connotaciones negativas. Tales descripciones, cargadas de prejuicios, han sido cauce para el temor a lo diferente y la afirmación de la supuesta propia superioridad. La *función ideológica* de tal discurso estaba servida; solo hacía falta acoplarlo a las distintas necesidades de justificación: expansión territorial, colonización, expolio, esclavización de poblaciones, etcétera.

En el ámbito cultural griego, en el que en hunde sus raíces la tradición cultural de Occidente, encontramos ese discurso descriptivo desvalorizador. Tanto es así, que el término «bárbaro» procede directamente de la lengua griega, en la que decantó su significado desde la acepción neutra de «extranjero» —más exactamente, «el que no habla la propia lengua», que es lo que quiere decir la palabra griega «bárbaros», de origen onomatopéyico—, hacia la acepción valorativa de «rudo», «no civilizado»; en definitiva, *infrahumano*. Los testimonios a ese respec-

6. Cf. E. Fromm, *Psicoanálisis y religión* [1950], Psique, Buenos Aires, 1970, p. 95; Íd., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* [1955], FCE, Madrid, 1978, p. 74.

7. Cf. J. Bestard y J. Contreras, *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos*, Barcanova, Barcelona, 1987, pp. 49 ss.

to son abundantes, y van desde Heródoto, que describe la *barbarie* en términos opuestos a una noción de civilización según las características de la propia sociedad, hasta el mismísimo Aristóteles, quien no llegó a avanzar hacia la superación del antagonismo *civilización-barbarie*. Basta para corroborarlo asomarse a su *Política* y ver sus alusiones a los bárbaros, caracterizados por ser ajenos a la *polis*. Más concretamente, dicha obra se abre con un capítulo que finaliza poniendo en boca de los poetas —el poeta por excelencia era Homero— la equiparación entre *barbarie* y *servidumbre*, y la consiguiente justificación de la esclavización por parte de los griegos —ciudadanos de la *polis*, que eran los considerados plenamente *humanos*, condición restringida a adultos varones—: «Por esto dicen los poetas, con sobrada razón, que los griegos sean señores de los bárbaros, casi dando a entender que naturalmente es todo uno, ser bárbaro y ser siervo» (*Política*, 1252b)[8].

Toda civilización ha tenido *sus* bárbaros, que han sido unos determinados *otros*, extraños y peligrosos a la vez, vistos como inferiores, pero al mismo tiempo difíciles de dominar. *Bárbaro* es quien no encaja en la propia cultura, a quien por ello se le niega plena *humanidad*[9].

Atravesando el Imperio romano, la distinción entre civilización y barbarie llega al cristianismo, a pesar de ser religión universalista de suyo radicalmente igualitarista —todos los hombres son iguales ante Dios—. No solo no pudo sustraerse al prejuicio cultural de la mencionada dicotomía, sino que incluso la asumió como propia para reciclarla bajo la equiparación de *barbarie* y *paganismo*, a medida que la *romanitas* fue reemplazada por la *cristiandad*. Para el mundo medieval cristiano, bárbaros fueron los normandos, los vikingos, las «hordas» que acosaban a la cristiandad… Al mundo islámico se le aplicó el calificativo de «infiel»; después de todo, comparte con el cristianismo una filiación religiosa común —el tronco abrahámico—.

Durante la «revolución renacentista» cambia el panorama[10]. Por una parte, los humanistas agudizan la mirada para percibir la *barbarie* en su entorno cultural, a lo que se suma la elevación a paradigma del mundo clásico, desde donde la propia cultura pasa a ser valorada en términos de déficit respecto de los logros grecolatinos. Por otra parte, los nuevos descubrimientos, y en especial el de América, originan un terremoto intelectual que obliga a replantear muchas ideas antropológicas. En el Renacimiento se abre paso la afirmación de la universalidad de la

8. Aristóteles, *Política*, Orbis, Barcelona, 1985, p. 30.

9. Cf. R.-P. Droit, *Genealogía de los bárbaros. Historia de la inhumanidad* [2007], Paidós, Barcelona, 2009.

10. Cf. A. Heller, *El hombre del renacimiento* [1978], Península, Barcelona, 1980, pp. 8 ss.

condición humana y de la consiguiente igualdad de todos los hombres —todo ello tematizado en torno a un concepto de *naturaleza humana* que trata de recoger aquello en virtud de lo cual todos los hombres son *humanos*—; mas tampoco tal teorización impide que se siga hablando de los *otros* como bárbaros: de inmediato, los indígenas americanos pasaron a ser descritos —es decir, «des-calificados»— como tales, lo cual no empece anotar que también en la América precolombina se hacía uso de términos equivalentes a los del binomio *civilización-barbarie*, con esquema de superioridad-inferioridad. Escribe Todorov:

> La primera reacción, espontánea, frente al extranjero es imaginarlo inferior, puesto que es diferente de nosotros: ni siquiera es un hombre o, si lo es, es un bárbaro inferior; si no habla nuestra lengua, es que no habla ninguna, no sabe hablar, como pensaba todavía Colón. Y así, los eslavos de Europa llaman a su vecino alemán *nemec*, el mudo; los mayas de Yucatán llaman a los invasores toltecas *nunob*, los mudos, y los mayas cakchiqueles se refieren a los mayas *mam* como «tartamudos» o «mudos». Los mismos aztecas llaman a las gentes que están al sur de Veracruz *nonualca*, los mudos, y los que no hablan náhuatl son llamados *tenime*, bárbaros, o *popoloca*, salvajes. Comparten el desprecio de todos los pueblos hacia sus vecinos al considerar que los más alejados, cultural o geográficamente, ni siquiera son propios para ser sacrificados y consumidos[11].

Por lo demás, incluso aquellos que, ante los excesos inhumanos de la conquista y colonización de América, optaron a favor de la defensa de los indios, no dejaron de hablar de *bárbaros*. Bartolomé de las Casas sostiene un triple encasillamiento de los pueblos indígenas según su nivel de desarrollo. Anticipando planteamientos del antropólogo Lewis Morgan, Las Casas propone un primer grado de *barbarie* —el *menos* bárbaro— calificado de tal por su diferencia cultural (creencias, costumbres, etc.), aunque disponga de una organización política compleja (caso de los aztecas e incas); junto a ese, el segundo grado se caracteriza por no utilizar la escritura, mientras que al tercer grado le corresponde un estado de *cuasisalvajismo*, con costumbres «perversas», sin ley ni religión, de manera que la amenaza que constituyen por sí mismos esos bárbaros les puede hacer acreedores de una guerra defensiva[12]. José de Acosta, a pesar de su defensa de los indios, igualmente los describe, en su *Historia natural y moral de las Indias*, como bárbaros, especialmente los que carecen de un «gobierno» (organización política) estructura-

11. Cf. T. Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, Madrid, 1990, p. 84.

12. Cf. B. de Las Casas, *Opúsculos, cartas y memoriales*, BAE, Madrid, 1958, pp. 307-308.

do a la manera estatal —lo tenían incas y aztecas, aun con su carácter tiránico[13]—.

Las Casas o Acosta ven en la *barbarie* la posibilidad de acceso a la civilización, la cual la contemplan apoyada en la *naturaleza humana* común a todos. Al considerar la *barbarie* como un estado virtualmente transitorio, anticipan el esquema evolucionista de la Ilustración: *salvajismo, barbarie, civilización*. Con todo, el pensamiento colonial hispano, aun considerando transitoria la *barbarie*, no dejó de operar con categorías etnocéntricas, pues la salida de la misma no era sino sumarse a la «civilización cristiana», mediando proceso de aculturación, lo cual se justificaba aduciendo prácticas inhumanas de culturas bárbaras como es el caso de los sacrificios humanos. La crítica de estos para descalificar el conjunto de la cultura en que se enmarcaban constituyó una coartada para justificar el dominio colonial, encubriendo las prácticas de etnocidio, cuando no genocidio, que acompañaron a la conquista[14].

Por lo demás, también esos autores renacentistas adelantan otra cuestión de gran impacto en el pensamiento posterior: la visión del *buen salvaje* —sus ecos se perciben en Rousseau—, que, por un lado, contrapesa por vía de idealización el sesgo infravalorativo de las descripciones de los indígenas[15] y, por otro, acusa el arraigo de esa infravaloración en una *barbarie* de diferente índole, la *barbarie moral*, y ya no *cultural*, de los conquistadores.

Aparcando de momento ese uso de «barbarie» emparejado a las visiones del *buen salvaje*, conviene destacar cómo el uso descriptivo del término pasó al pensamiento ilustrado en general, haciendo patente su etnocentrismo y, por tanto, los límites del universalismo propio de los planteamientos filosóficos, antropológicos, éticos y políticos de la razón ilustrada. La Ilustración europea tendrá serios problemas para pensar la *diferencia*. El ya mencionado Rousseau, como Herder y otros —cabe citar a Diderot[16]—, se presentan como excepciones en un panorama intelectual muy cerrado ante la *alteridad*. La *metafísica del sujeto*, que desde el *paradigma de la conciencia* constituye el nervio de la filosofía moderna, incurre en un doble error: la *falacia abstractiva*, que deja atrás al hombre concreto, y la *falacia generalizadora*, que hace extensi-

13. Cf. J. de Acosta, *Historia natural y moral de Indias* [1590], FCE, México, 1979, p. 280.

14. Cf. A. Chaparro, *Pensar caníbal. Una perspectiva amerindia de la guerra, lo sagrado y la colonialidad*, Katz, Buenos Aires, 2013.

15. Cf. F. Savater, «El padre Las Casas y sus paradojas». Reseña de B. de Las Casas, *Brevíssima relación de la destruyción de las Indias*, Sevilla, 1991, en *El País*, 7 de marzo de 1992.

16. Cf. D. Diderot, *Tratado de la barbarie de los pueblos civilizado*, ed. de G. Pontón, Pasado-Presente, Barcelona, 2011.

vo al hombre de todo tiempo y lugar rasgos y características propios del hombre europeo. Los avances en la defensa de la libertad y la igualdad de todos los hombres se ven lastrados por la cerrazón etnocéntrica para un adecuado tratamiento de la *diferencia*.

La contraposición *barbarie-civilización* se enquista fuertemente en el pensamiento occidental, y no solo eso, sino que encuentra además un nuevo marco operativo en la concepción ilustrada de la historia como *progreso*. Calificados los *otros* como bárbaros, el camino está expedito para justificar lo que sea en el «avance civilizatorio» de la humanidad —recordemos el uso que hará Domingo F. Sarmiento, como prócer de la nación argentina, del lema «civilización o barbarie» para alentar una colonización interna del propio territorio que implicó una cruenta guerra contra los indios—. El mismísimo Kant justificaba, en polémica con Herder, la colonización «civilizadora» occidental[17], aunque hay que decir que en *La paz perpetua* rechaza la injusticia acarreada por las «visitas conquistadoras» a países de otras latitudes[18]. No obstante, hay razones para pensar que la *lógica* interna de la ética kantiana se quiebra un tanto en torno a toda esta cuestión: la exigencia moral incondicionada de respetar la dignidad de todo hombre, tratando su *humanidad* como fin y no como medio, parece retroceder ante la colonización de los pueblos *bárbaros* —inevitablemente supone dominio y violencia—, con el argumento encubridor de que el progreso de la civilización lo requiere y de que, además, esos *otros* permanecen en la «minoría de edad» de quienes no han alcanzado su *autonomía* —punto de apoyo, para Kant, de la dignidad del hombre y de la exigibilidad del respeto a la misma—. Se trataría en tal caso de promover el paso desde la *barbarie*, caracterizada por Kant como el estado de una situación con poder, pero sin libertad ni ley, hasta la *civilización*, la cual sigue siendo etapa intermedia en el *progreso* de la humanidad hacia la *moralidad*[19].

La idea de *progreso* es el nuevo punto focal para hacer inteligible la historia, y desde él cobra renovadas fuerzas el concepto descriptivo de *barbarie*, que nunca deja de ser valorativo. Uno de los padres de la moderna idea de *progreso*, Turgot, ve los «progresos» como el tránsito paulatino de la *barbarie* a la *civilización*. En un principio, la primera «iguala a todos los hombres»; después, procesos «desiguales» originan un asincrónico avance civilizatorio. La ilustración, cuya palanca es la escritura, hace retroceder los límites de la *barbarie*. No obstante, el progreso es

17. Cf. I. Kant, «Recensiones sobre la obra de Herder 'Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad'» [1785], en Íd., *Ideas para una filosofía de la historia en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 55.

18. Cf. Íd., *La paz perpetua* [1795], Tecnos, Madrid, 1985, p. 28.

19. Cf. Íd., *Antropología pragmática* [1798], Alianza, Madrid, 1991, p. 290.

frágil —Turgot no sostenía la visión determinista que pronto se impondría, como aparece ya en Voltaire—, y la *barbarie*, con su ferocidad e ignorancia —como, por cierto, «todavía la vemos en los indios americanos» [*sic*]—, puede retornar[20].

Esa idea de *progreso* es la que se traspasa a la primera corriente con la que nace la antropología cultural: el evolucionismo cultural. Para sus representantes, como Morgan y Tylor, toda la humanidad pasaría por esas tres etapas de *salvajismo, barbarie y civilización*. El concepto de *barbarie* recibe en manos de estos primeros antropólogos un tratamiento que pretende ser más riguroso; sin embargo, no deja de arrastrar las connotaciones negativas de una infravaloración encubierta. Así, Morgan aplica «bárbaro» al *otro* no civilizado aún, que si bien ha salido del *salvajismo* gracias a la domesticación de las plantas y animales, no ha llegado todavía al alfabeto fonético, base para el uso generalizado de la escritura y pórtico del «estado de civilización»[21]. A ello se asocia el desarrollo institucional de las sociedades civilizadas, que encuentran en la propiedad y en la demarcación territorial las bases para el surgimiento del Estado como forma de organización política. Tales puntos de vista del antropólogo norteamericano no sirven para refrenar su occidentalismo, sino en todo caso lo contrario, al poner a los arios a la vanguardia de los procesos civilizatorios. Es verdad que ello se afirma al lado de la postulación de la igualdad básica de todos los hombres, pues la civilización es accesible a todos. El inconveniente, pues, es que la afirmación de la condición humana común se ve lastrada por el etnocentrismo que anexiona a los *otros* devaluándolos como primitivos[22].

Si este evolucionismo cultural supone el momento en que la noción de *barbarie* entra en el discurso que se pretende científico, representa también el momento en que se muestra su radical insuficiencia como categoría descriptiva con pretensiones de validez objetiva. Los desarrollos ulteriores en el campo de la antropología, desde el particularismo histórico en adelante, han ido descalificando la noción, aunque esa batalla ganada al etnocentrismo haya significado en muchos casos ir a parar a un *relativismo extremo*, que abdica de toda pretensión universalista para quedar encerrado en el círculo particularista de la *diferencia*. Eso no pasaría de ser un problema epistemológico provinciano si no fuera por las repercusiones éticas del relativismo cultural extremo: tachar de

20. Cf. A. R. J. Turgot, *Discursos sobre el progreso humano* [1750], Tecnos, Madrid, 1991, pp. 37 ss.

21. Cf. L. H. Morgan, *La sociedad primitiva* [1877], Ayuso, Madrid, 1975, pp. 77 ss. y 99 ss.

22. Cf. J. San Martín, *La antropología. Ciencia humana, ciencia crítica*, Montesinos, Barcelona, 1985, pp. 51 ss.

etnocéntrica *toda* pretensión de ética universalista. Siguiendo los avatares del término «barbarie», tal relativismo extremo descalifica la utilización pertinente de «barbarie» como noción *ética*, arrojándola por la borda a la vez que se denuncia el uso *descriptivo* de la misma como improcedente. La cuestión es que para esto último basta con una posición antietnocéntrica que dé paso a un nuevo universalismo, transcultural y ecológicamente equilibrado[23]. Que el uso descriptivo del término «barbarie» es indefendible, carente de rigor epistemológico, es lo que ya comenzó a vislumbrar Montaigne, quien desde la atalaya de su escepticismo declaró que «llamamos barbarie a lo que no entra en nuestros usos» para desvelar el porqué de la ceguera etnocéntrica:

> En verdad no tenemos otra medida de la verdad y la razón sino las opiniones y costumbres del país en que vivimos y donde siempre creemos que existe la religión perfecta, la política perfecta y el perfecto y cumplido manejo de todas las cosas[24].

Montaigne, además de ese desvelamiento, va más lejos al retrotraer el concepto de *barbarie* a la propia cultura de quienes lo aplican altaneramente hacia afuera, para traerlo a ese otro uso en un sentido explícitamente valorativo, crítico con la propia civilización, abriendo camino a la utilización de la noción que nos ocupa como concepto *ético*: la *barbarie moral*. Así, tras comparar las prácticas de los llamados caníbales con los métodos de tortura empleados por las cristianas naciones europeas, confiesa: «A mí me enoja tanto el que no veamos el bárbaro horror de semejantes suplicios como que, juzgando tan bien las ajenas faltas, seamos tan ciegos a las nuestras». Conclusión: «Podemos llamar bárbaros a aquellos pueblos respecto a la razón, pero no respecto a nosotros, que los superamos en toda suerte de barbarie»[25].

Para el autor de los *Ensayos*, el uso *descriptivo* de «barbarie» es un uso *impertinente*, que a los ojos de una mirada crítica más dice negativamente de quien la utiliza que de aquellos sobre quienes se hace recaer como presunta calificación (desvalorizadora) de su situación cultural. Sin duda, desde los pobladores precolombinos de América para acá son muchos los que pueden testimoniar acerca de los «bárbaros del norte» —expresión prestada por Luis Racionero, sin que se quiera decir que los del norte tengan la exclusiva de esa *barbarie*—. De suyo, se hace del todo improcedente que desde un nivel civilizatorio que se entiende su-

23. Cf. P. Gómez García, «Para criticar la antropología occidental. 3: Proyecto de la razón etnológica»: *Gazeta de Antropología*, 5 (1987), pp. 11-18.
24. M. de Montaigne, *Ensayos* I, Orbis, Barcelona, 1984, p. 153.
25. *Ibid.*, pp. 156-157.

perior se considere a cualesquiera *otros* como bárbaros[26]. Queda al descubierto su trampa ideológica. Su desvelamiento hace *inactual* el uso *descriptivo* de «barbarie», aunque haya quienes sigan hablando despectivamente de «los bárbaros que nos invaden» o de «los bárbaros que nos amenazan». Es racismo y xenofobia lo que asoma tras esas declaraciones —o equivalentes—, mostrando el «odio feroz sobre la diferencia» por parte de esos verdaderamente *bárbaros* para los cuales «el escándalo es la mera existencia del otro»[27].

1.2. *De la «barbarie cultural» a la «barbarie moral». La conciencia de común humanidad*

El que califica a otro como bárbaro, se «barbariza» él mismo. Quien no es capaz de reconocer en el *otro* a un ser humano como él mismo, confirma su propia *deshumanización*. Y si el considerado bárbaro había sido visto como el *diferente* que es desigual, resulta que a quien hay que llamar *bárbaro* es al que no reconoce al *diferente* como igual en *humanidad*. La *barbarie* está donde la *humanidad* es negada, y con ello la humanidad dividida: superiores e inferiores, blancos y negros, ricos y pobres, los míos y los otros… Hay *barbarie* donde hay trato *in-humano* que *des-humaniza*, trato inhumano al *otro* que deshumaniza también a quien lo inflige —el trato al *otro* es la manera indirecta de pensar la propia identidad[28]—.

Si la *barbarie cultural* se refería a la *humanidad* (injustamente) devaluada del *otro*, la *barbarie moral* se refiere a la deshumanización de quien no trata al otro con el respeto que su *humanidad* exige. La denuncia de la *barbarie moral* de un comportamiento contrario a lo que reclama la *humanidad* de los demás y la propia, se alza desde el telón de fondo de una *ética universalista* que puede erigirse en baluarte para la defensa de los derechos de todo ser humano, más allá o más acá de las diferencias culturales[29].

Los *derechos humanos*, a los que se les reconoce validez universal, marcan el nivel alcanzado en el siempre precario *progreso* de la humanidad hacia mayores cotas de libertad y justicia, en virtud del cual puede decirse que la historia tiene un *sentido*: la línea que señala una progre-

26. Cf. L. Racionero, *El Mediterráneo y los bárbaros del Norte*, Plaza y Janés, Barcelona, 1985.

27. Cf. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración* [1944], Trotta, Madrid, [10]2018, pp. 213 ss.

28. Cf. M. Augé, «Qui est l'autre? Un itinéraire anthropologique»: *L'Homme*, 103 (1987), pp. 7-26.

29. Cf. T. Todorov, *El miedo a los bárbaros* [2008], Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008.

siva *humanización*. El reconocimiento de los *derechos humanos* es fruto «anti-bárbaro» de la trayectoria de la humanidad; con todas sus sombras muestra la dirección por donde ha de transcurrir un universalismo no impositivo, sino el *universalismo ético* que demanda tanto la condición humana común, como la situación en la que estamos, cuidando de la supervivencia como condición para que todos puedan acceder a una vida digna[30].

Los riesgos que afronta la humanidad —de catástrofe ecológica, por ejemplo, o de conflictos bélicos, con el peligro de uso de armas nucleares—, más las conculcaciones de los *derechos humanos*, avisan de que ninguna cultura se halla «vacunada» contra la *barbarie moral*. Esta es propia de los humanos, por más que sea *deshumanizante*, como confirma la ambigüedad de una realidad en la que encontramos tendencias positivas y negativas presentes en tradiciones y culturas. La lucidez benjaminiana lo subraya en *Tesis sobre filosofía de la historia* (7): «Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie»[31]. *Progreso* y *barbarie*, como trigo y cizaña, recordaba Adorno, «van enmarañados»[32].

En los complejos avatares de la realidad humana, todo se juega en el peso de las respectivas tendencias en liza. Lo más grave, sin embargo, es que esas fuerzas culturales que habían protagonizado el avance *humanizador* sucumban a la tendencia contraria, y no como algo ajeno que vence desde fuera, sino como algo que procede desde ellas mismas, como su forma pervertida, cual si fuera —dicho al modo freudiano— lo reprimido que retorna. Esa perspectiva es la que sostuvieron Horkheimer y Adorno al abordar la dinámica de la Ilustración, viéndola convertida en vía regresiva hacia un «nuevo género de barbarie»[33]. ¿Era excesivo tal diagnóstico? No estaba de más —la autocrítica de la Ilustración forma parte de la Ilustración misma[34]—. Adorno, tras la Segunda Guerra Mundial, volvía a alertar contra la barbarie:

> Pensar que después de esta guerra la vida podrá continuar «normalmente» y aun la cultura podrá ser «restaurada» —como si la restauración de la cultura no fuera ya su negación— es idiota. Millones de judíos han sido exterminados, y esto es solo un interludio, no la verdadera catástrofe. ¿Qué

30. Cf. K.-O. Apel, *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986, pp. 105 ss.
31. W. Benjamin, «Tesis sobre filosofía de la historia», cit., p. 182.
32. Th. W. Adorno, *Minima moralia* [1951], Taurus, Madrid, 1987, p. 48.
33. Cf. M. Horkheimer, y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, cit., pp. 7, 13, 35 y 48. Cf. J. A. Zamora, *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Trotta, Madrid, 2004.
34. Cf. J. Habermas, *La necesidad de revisión de la izquierda* [1990], Tecnos, Madrid, 1991, p. 27.

> espera aún esa cultura? Y aunque para muchos el tiempo lo dirá, ¿cabe imaginar que lo sucedido en Europa no tenga consecuencias, que la cantidad de los sacrificios no se transforme en una nueva cualidad de la sociedad entera, en barbarie?[35].

Estas palabras de *Minima moralia* nos traen de nuevo el calificativo «bárbaro» como adecuado para una cultura como la nuestra, con fuertes dosis de irracionalidad e insensibilidad moral; pero ahora no se trata de la encubierta descalificación desde la arrogancia de una mirada despectiva, sino de la calificación *ética* que obliga a mirar de frente aquello que se describe, para dar paso a la autocrítica desde la razón moral. Es así como la *barbarie moral* nos conduce a un nuevo sentido de *barbarie*, sentido ético que pone al descubierto el déficit de *humanización* —la realidad de alienación, y sus terribles consecuencias al extremarse— de una cultura que, con todo su desarrollo científico-técnico, propicia una «nueva barbarie», esa en la que Alain Finkielkraut veía entrelazarse la intolerancia y el infantilismo[36].

Resistir a la *barbarie* es afrontar la quiebra de la razón o, si se prefiere, a la «muerte del hombre», fondo antropológico del nihilista anuncio nietzscheano de la «muerte de Dios»[37]. ¿Todo está perdido? No mientras haya, como decía Fromm, «resistencia a la deshumanización», convocante a un esfuerzo solidario por la supervivencia y la dignidad[38]. No todo está perdido: ni la *barbarie* ha de tener la última palabra, ni la Ilustración, en la mejor parte de su empeño emancipador, está del todo vencida. La «dialéctica de la Ilustración» conlleva un diagnóstico que se sitúa bajo el imperativo de que «el iluminismo debe tomar conciencia de sí, si no quiere que los hombres sean completamente traicionados»; para añadir que «no se trata de conservar el pasado, sino de realizar sus esperanzas»[39].

A riesgo de dejar en la penumbra de qué hablamos cuando hablamos de humanismo —mucha crítica ha concitado la cuestión—, cabe recoger como *humanismo o barbarie* la alternativa a la que nos hallamos confrontados, la cual se plantea desde la reflexión ética de forma que en su formulación late el empeño por «negar» lo *inhumano* que nos *deshumaniza*. Tal fórmula «alternativista» se inscribe en la estela de la

35. Cf. Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 53.
36. Cf. A. Finkielkraut, *La derrota del pensamiento* [1987], Anagrama, Barcelona, 1987, p. 139.
37. Cf. E. Fromm, *Y seréis como dioses* [1966], Paidós, Buenos Aires, 1976, pp. 196-198.
38. E. Fromm, «Introducción» a Íd. (coord.), *Humanismo socialista* [1965], Paidós, Barcelona, 1980,
39. M. Horkheimer, y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, cit., p. 11.

fórmula difundida por Rosa Luxemburg de «socialismo o barbarie», que justamente quería impulsar la opción *moral* por el socialismo para salir de la situación de deshumanización que entraña la sociedad capitalista[40]. Hoy los términos del problema se han ampliado y radicalizado, y se presenta la siguiente alternativa: o se recupera la tradición de la *dignidad humana* o se dará la recaída en la *barbarie*[41]. Se trata de sostener, como médula de un renovado *humanismo radical*, quizá una reformulación al modo del «humanismo del otro hombre» de Lévinas[42], que haga valer las exigencias incondicionadas de respeto a la dignidad de todos desde las posiciones de una racionalidad íntegramente humana, autónoma a la vez que consciente de sus límites.

2. ENTRE NOSOTROS: SER HUMANOS EN LA DIVERSIDAD DE CULTURAS DE UN MUNDO GLOBALIZADO[43]

2.1. *Contra el «choque de civilizaciones». Asimilacionismo recusable y multiculturalismo insuficiente*

El tan citado aforismo de Terencio que encabeza este capítulo es reformulado por Miguel de Unamuno como *Homo sum, nullum hominem a me alienum puto*. Con tal paráfrasis, el autor de *El sentimiento trágico de la vida* nos trae al terreno de lo concreto. Siendo hombre, ningún otro ser humano nos es extraño. A Unamuno no le vale referirse a la *humanidad* en general, sino que su compromiso es con el ser humano concreto, el de «carne y hueso» que diría él mismo. Es ese ser humano, el que lleva consigo toda la *humanidad* —en el sentido intensivo del término—, quien realiza esa humanidad en el marco de una cultura determinada. Lo *humano*, a partir de los concretos seres humanos, se conjuga a través de las distintas voces culturales. Es desde la pluralidad de las culturas como encontramos la *humanidad* —en sentido extensivo—, de manera que ninguna de sus realidades, aun siendo diferentes, nos es ajena.

El punto de partida al replantearnos la realidad culturalmente diversa de nuestro mundo es que, actualmente, se trata de un mundo del que podamos decir por primera vez, más allá de excesos etnocéntricos y teniendo en cuenta cómo desde las diferentes culturas nos situamos

40. Cf. J. R. Capella, *Entrada en la barbarie*, Trotta, Madrid, 2007.

41. Cf. E. Fromm, «El humanismo como filosofía global del hombre» [1966], en Íd., *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, Paidós, Barcelona, 1984, pp. 168-183.

42. Cf. E. Lévinas, *Humanismo del otro hombre* [1972], Caparrós, Madrid, 1973.

43. Cf. J. A. Pérez Tapias, *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 137 ss.

en un mismo tiempo, que es efectivamente *contemporáneo*[44]. La ambigua *globalización* en curso, configurada fundamentalmente como globalización económica y propiciada por el desarrollo de las *tecnologías de la información y la comunicación*, que han hecho posible el actual «sistema-mundo» desde las pautas marcadas por el capitalismo financiero que domina el mercado, interrelaciona sociedades y culturas como nunca antes, pero a la vez genera nuevas escisiones, abriendo abismos de desigualdad[45]. Por ello, la sincronización a escala planetaria que permite hablar de *historia universal* no implica la inclusión de todos en su dinámica, pues la fabricación de la pobreza al mismo ritmo que se produce riqueza lleva consigo mecanismos de exclusión que arrojan a los márgenes del sistema a personas y pueblos que no cuentan ni como productores ni como consumidores —ni como ciudadanos—. Tal es la raíz de los problemas que afronta la humanidad en este tiempo de violencia[46].

En la *época de la globalización*, a la vez *era de la información*, son millones los empobrecidos a los que no se les deja decir ni palabra[47]. La rebelión de los excluidos, víctimas de un proceso de globalización cargado de injusticias[48], hace que salga a flote un reprimido «poder de la identidad»[49]. Las identidades heridas y desbocadas, incluso regresivamente enceguecidas hasta convertirse en «asesinas»[50], desatan conflictos que obligan en nuestro mundo a descubrir su *compleja pluralidad*. En medio de todo ello, trata de abrirse camino la propuesta ético-política del *diálogo intercultural*. Sin embargo, le persigue el fantasma del «choque de civilizaciones», que amenaza con hacer de este mundo un páramo de desencuentro e injusticia. Así ha sido especialmente desde el fatídico 11 de septiembre de 2001 en el que los atentados de Nueva York y Washington —desgraciadamente seguidos después por otros en los que el nuevo «terrorismo global» ha mostrado su cara más brutal—

44. Cf. M. Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos* [1994], Paidós, Barcelona, 1995.

45. Cf. I. Wallerstein, *El futuro de la civilización capitalista*, Icaria, Barcelona, 1999, especialmente pp. 20-30.

46. Cf. A. Boron, J. Gambina y N. Minsburg (comps.), *Tiempos violentos. Neoliberalismo, globalización y desigualdad en América Latina*, Eudeba, Buenos Aires, 1999.

47. Sobre efectos y posibilidades de la revolución informacional en un «mundo globalizado», cf. J. A. Pérez Tapias, *Internautas y náufragos. La búsqueda del sentido en la cultura digital*, Trotta, Madrid, 2003.

48. Cf. E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, cap. XVII: «La globalización y las víctimas de la exclusión: Desde la perspectiva de la ética de la liberación».

49. Sobre los diferentes tipos de identidades en conflicto y el poder de la identidad, cf. M. Castells, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura* 2. *El poder de la identidad*, Alianza, Madrid, 1998.

50. Cf. A. Maalouf, *Identidades asesinas* [1998], Alianza, Madrid, 1999.

pusieron en escena una nueva versión de la violencia terrorista que parecía venir a avalar las tesis Samuel P. Huntington en *El choque de civilizaciones*[51]. El problema es que su mismo pronóstico contribuye a su autocumplimiento.

Si a la ira de los humillados, aglutinada en torno a «identidades de resistencia» construidas por diversos cauces, se opone sin más una ciega solidaridad del miedo[52], no exenta de soberbia, por parte de quienes ven peligrar sus «identidades de legitimación», con las que se situaban en sus posiciones de dominio, no hay manera de evitar la confrontación. El objetivo, en cambio, es articular las diferencias para hacer viable en nuestras sociedades la convivencia democrática en la que nos van la vida y la dignidad. Tal convivencia es la que estamos obligados a procurar como *convivencia cultural*, «apuesta política» crucial a la que hemos de enfrentarnos a la escala *global* de nuestro mundo y a la escala *local* de nuestras sociedades[53].

Frente al «choque de civilizaciones» hay que hacer valer lo contrario, esto es, un «diálogo de civilizaciones» con el punto de mira en la nueva *ciudadanía intercultural* que demandan las sociedades mestizas a las que nos encaminamos y la democracia planetaria que necesitamos. Entendiendo las «civilizaciones» como grandes «marcos culturales», históricamente gestados a partir de culturas aglutinadas en torno a religiones universalistas de salvación —mediando en su momento la sedentarización, la urbanización y modos más complejos de producción que dieron paso a la organización estatal de la sociedad—[54], la intensificación de las relaciones entre sociedades y culturas obliga al

51. Cf. S. P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* [1996], Paidós, Barcelona, 1997.

52. Cf. U. Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad* [1986], Paidós, Barcelona, 1998, pp. 55-56. Desde ese prisma, cf. J. L. Levy, *El multiculturalismo del miedo* [2000], Tecnos, Madrid, 2003.

53. Cf. D. Wolton, *La otra mundialización. Los desafíos de la cohabitación cultural global* [2003], Gedisa, Barcelona, 2004, cap. 3.

54. Al considerar una civilización como «cultura-marco» que alberga diferentes culturas (subculturas) en su seno, se tienen en cuenta los procesos históricos que las han configurado. Toda civilización implica el desarrollo histórico de una o varias culturas, aglutinadas por el efecto cohesionador de quienes han formado parte de un «mundo» compartido, en lo cual pesa lo económico, lo político y de forma muy marcada lo religioso, lo cual sigue pesando aun en contextos de secularización (cf. T. Eagleton, *Cultura* [2016], Taurus, Barcelona, 2017, pp. 13 ss.). Usamos, por tanto, el término «civilización» en un sentido que no es el que tomó cuando se lo contrapuso a «cultura», para designar con el primero el efecto expansivo de un desarrollo material tecno-económico, frente a la esferas espirituales a la que quedaría vinculado el segundo; ni tampoco es el sentido valorativo que adquirió la palabra para designar el efecto «civilizador» de procesos de «humanización» —sentido que se subraya de forma distorsionante en la contraposición entre «civilización» y «barbarie»—. En definitiva, hacemos un uso *antropológico* del término «civilización», vinculándolo al significado antropológico de «cultura».

«diálogo de civilizaciones» que ha de ganar concreción en las prácticas de diálogo intercultural en los diferentes ámbitos de nuestra realidad social.

Dada la realidad de nuestro «mundo globalizado», el colmo de la paradoja sería que en la *sociedad de la información y la comunicación* no lográramos entendernos los culturalmente diversos. Tal paradoja se nos va presentando como contradicción de nuestra realidad. No falta quien piensa que la *sociedad de la información* es, atendiendo sobre todo a su legitimación ideológica, tecnocráticamente opuesta a la convivencia de culturas, con el agravante de que cuanto más se acortan las distancias físicas en virtud de la telemática y la informática, más se agrandan las distancias culturales entre quienes se hallan en el mismo mundo[55].

La *crisis de la modernidad*, a través de la cual Occidente ha tenido que afrontar contradicciones largo tiempo incubadas, no ha predispuesto a su cultura para la apertura a los *otros diferentes*. En la *postmodernidad* no se ha abandonado la occidental «cultura de la supremacía», sino que se han generado nuevas versiones de la misma, achacando déficit de *modernidad* a quienes ha llegado la más dura vertiente de la *modernización*[56]. El final del siglo XX, tras la caída del muro de Berlín, para miradas etnocéntricas era apacible *fin de la historia*, con expansión de la democracia liberal junto con el capitalismo triunfante. Fukuyama fue portavoz de ese etnocentrismo dispuesto a la occidentalización del mundo como proceso civilizatorio[57].

Con todo, tan brillante colofón histórico no resultaba creíble ni siquiera en el seno de la cultura occidental. La *postmodernidad* implica tal cuestionamiento de la idea de progreso y de la razón con pretensiones de universalidad que hace imposible asumir la idea de una trayectoria con tan inmaculado éxito. La «condición postmoderna»[58] no es la tranquila condición de la satisfecha humanidad occidental que se preparaba para disfrutar de las ventajas de su civilización científico-técnica —traducibles en acumulación de capital—. Las *nuevas tecnologías* no han traído ese mundo de relaciones armónicas anunciado por quienes proclaman que «el futuro ya ha llegado»[59]. El presente desmiente el *globalismo* como versión de la ideología neoliberal

55. Cf. D. Wolton, *La otra mundialización. Los desafíos de la cohabitación cultural global* [2003], Gedisa, Barcelona, 2004, pp. 83 y 190.

56. Cf. S. Bessis, *Occidente y los otros. Historia de una supremacía* [2001], Alianza, Madrid, 2002.

57. Cf. F. Fukuyama, *El fin de la historia y el nuevo hombre*, cit.

58. Véase J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987.

59. Cf. N. Negroponte, *El mundo digital. El futuro que ya ha llegado* [1995], Ediciones B, Barcelona, 1999.

que propaga que el *mercado global* conduce al mejor de los mundos posibles[60].

La dura realidad incluso impide que se sientan seguros los mejor situados en la *cultura de la satisfacción*[61]. De suyo, Huntington se alejó del optimismo hegeliano de Fukuyama, pero no es menos etnocéntrico, aunque orienta su etnocentrismo a la encastillada defensa de Occidente frente al resto del mundo, propugnando un etnocentrismo que busca cobertura teórica en el relativismo cultural. ¿Qué ocurrió entre Fukuyama y Huntington, entre *El fin de la historia* y *El choque de civilizaciones* —o entre noviembre de 1989 y septiembre de 2001—?

En los años que separan esos hitos históricos ha despegado el proceso de *globalización*, para el cual, además de las tecnologías informáticas y telemáticas que han posibilitado una nueva forma de capitalismo —hegemonía del capitalismo financiero—, fue necesaria la desaparición de los *bloques* que protagonizaron la Guerra Fría. La *globalización*, con su desarrollo unilateral como mercado global, tiene su reverso en los intensos movimientos migratorios que estamos conociendo. Quienes emigran, resistiendo a la marginación, abandonan su país huyendo de la miseria, en busca de mejores condiciones de vida o esperando encontrar un mínimo de vida digna. Los movimientos migratorios constituyen un mundo de una pluralidad compleja, dado que las muchas diferencias se entrelazan con tremendas desigualdades, lo cual multiplica los potenciales de conflicto. La pluralidad de nuestro mundo es vista como pluralidad conflictiva de la mano de la «emergencia de los marginados», según atinada expresión de Leopoldo Zea[62].

El multiculturalismo como hecho, o multiculturalidad, es una nueva forma de pluralidad social vinculada a los procesos del mercado global. Las migraciones, inducidas por el empobrecimiento de individuos y pueblos que generan los procesos del mercado global, son factor decisivo en la diversidad de las sociedades contemporáneas, conflictiva por las desigualdades que alimenta un mercado muy competitivo[63].

La intensidad de los intercambios actuales, más la impugnación abierta del orden mundial establecido por las potencias occidentales, agudiza la conciencia en torno a las diferencias culturales. Pero esa nueva conciencia respecto a la pluralidad cultural también se ve intensificada en lo que se refiere a la realidad interna de todas y cada una de las sociedades. Estas presentan una pluralidad creciente, que

60. Cf. U. Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización* [1997], Paidós, Barcelona, 1998.

61. Cf. J. K. Galbraith, *La cultura de la satisfacción*, Ariel, Barcelona, 1992.

62. Cf. L. Zea, *Fin de milenio. Emergencia de los marginados*, FCE, México, 2000.

63. Cf. J. L. Kircheloe y S. R. Steinberg, *Repensar el multiculturalismo* [1997], Octaedro, Barcelona, 1999, cap. I: «La importancia de la clase social en el multiculturalismo».

no se limita a la desarrollada desde dentro de la sociedad en virtud de procesos de democratización, secularización, etc. —pluralidad *endógena*—, sino que implica una fuente de pluralidad *exógena*, incrementada por quienes vienen de fuera, con su cultura, su modo de vida, sus valores…, o por quienes habían sido puestos fuera como minorías excluidas o relegadas y ahora se hacen presentes con reivindicaciones respecto a su diferencia. Tal solapamiento de factores es lo que lleva a hablar de *pluralidad compleja*. Ha quedado atrás la ecuación con la que *ideológicamente* se había venido funcionando entre sociedad y cultura, y nuestras sociedades son ya, de hecho, *sociedades multiculturales*: en un mismo espacio social conviven individuos y comunidades de distintas culturas.

Si la diversidad cultural es tan antigua como la humanidad, la multiculturalidad, con la pluralidad que supone al interior de las sociedades y con la agudizada conciencia respecto a ella, es un hecho nuevo —del cual Zygmunt Bauman da cuenta al decir que nuestra época es «la época del pluralismo cultural» y no simplemente de la pluralidad de culturas—[64]. Esta *pluralidad compleja* se ubica en medio de la tensión entre universalismo y particularidad. La globalización en ciernes juega a favor del universalismo, pero de un universalismo fáctico que, por la hegemonía occidental, sigue siendo impositivamente etnocéntrico. El capitalismo actual unifica el mundo como «mercado sin fronteras» —lo único en verdad sin fronteras, además del «terrorismo global»—, pero sin unirlo en términos políticos y sin favorecer interrelaciones respetuosas en clave cultural. Tal universalización economicista produce vértigo, sobre todo a quienes, lejos de los beneficios del mercado, ven desmanteladas sus tradiciones culturales. Ante el vacío de *sentido* que así se produce hace eclosión una intensificada reivindicación de la diferencia, llevada muchas veces al distorsionante extremo de afirmaciones identitarias exacerbadas que alimentan fundamentalismos religiosos y políticos. Se pretende entonces comunidades fuertes y cerradas, celosas de su particularidad hasta afirmar su particularismo como *nosotros* frente a *otros* que se excluyen, potenciando la diferencia que *identifica*, sea para resistir ante un entorno hostil, sea para defender privilegios. Se producen, respecto a otrora sólidas identidades nacionales, fenómenos de «etnificación de la conciencia nacional»[65], lo cual, en un contexto de crisis del «comunitarismo nacional», como lo denomina Balibar[66], es

64. Cf. Z. Bauman, *La cultura como praxis* [1999], Paidós, Barcelona, 2002, p. 92.

65. É. Balibar, *Derecho de ciudad. Cultura y política en democracia* [1998], Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, p. 66.

66. Cf. Íd., *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa? Las fronteras, el Estado, el pueblo* [2001], Tecnos, Madrid, 2003, pp. 33 ss.

estrategia defensiva de quienes se percatan de una situación nueva que no controlan[67].

El ambivalente «poder de la identidad» incrementa la ambigüedad de la pluralidad multicultural, que puede convertirse en *pluralismo humanizador* o derivar hacia un *conflicto deshumanizante*. Para esa transformación de la pluralidad fáctica en pluralismo ética y políticamente valioso, es decisivo el papel de la educación, pues dicha transformación será viable mediante instituciones preparadas para ella y cuando los protagonistas desarrollen actitudes para que sea posible. La clave política hacia la que apunta esa educación democrática radicalizada, la aporta un nuevo concepto de ciudadanía: la *ciudadanía intercultural*. A través de ella, mediando un aprendizaje tanto individual como colectivo, podrá conjugarse el pluralismo de las diferencias y las exigencias universalistas de respeto a la dignidad de todos.

A las nuevas situaciones de multiculturalidad se ha tratado de responder, entre otras formas, mediante las propuestas del *multiculturalismo*. La multiculturalidad es una situación de hecho que hay que enfocar normativamente para llevar la pluralidad existente hacia la convivencia democrática. Las *estrategias multiculturalistas* persiguen la articulación de esa realidad plural de una manera que tenga en cuenta las demandas de reconocimiento de la diferencia y los mínimos políticos necesarios para la viabilidad de sociedades democráticas. El *multiculturalimo* es, por tanto, una corriente de pensamiento, a su vez internamente plural, que formula propuestas políticas en tal sentido. En ese campo hay posiciones muy matizadas, como son las elaboradas por Taylor[68] y Walzer[69], o la de Kymlicka[70], representativa de un multiculturalismo liberal[71]. También son significativos los planteamientos multiculturalistas de León Olivé[72] o Guillermo Bonfil[73] en México, con los cuales es fácil identificarse, ya que avanzan nuevas formas de entender

67. Cf. G. Yúdice, *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*, Gedisa, Barcelona, 2002, pp. 23 ss.

68. Cf. C. Taylor *et al.*, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* [1992], FCE, México, 1993.

69. Cf., M. Walzer, *Moralidad en el ámbito local e internacional* [1994], Alianza, Madrid, 1996.

70. Cf. W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías* [1995], Paidós, Barcelona, 1996.

71. En casos como el de Kymlicka cabe hablar de una «multiculturalización del liberalismo», respecto a la cual sigue persistiendo el peligro de una «reificación de las comunidades» que no libraría a la sociedad de una rígida segmentación (cf. G. Dietz, *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: Una aproximación antropológica*, Universidad de Granada, Granada, 2003, pp. 40 ss.).

72. Cf. L. Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós, México, 1999.

73. Cf. G. Bonfil, *Pensar nuestra cultura*, Alianza, México, 1992.

la ciudadanía y la democracia compatibles con la «igualdad compleja» a la que hay que abrir paso para recoger las legítimas diferencias. Pieza clave es el reconocimiento de los «derechos colectivos» con los que «complementar» los «derechos individuales»[74]. Pero el *multiculturalismo* no se queda solo en estas propuestas más matizadas ni tampoco con ellas se zanjan ciertos problemas de fondo, más visibles en sus formulaciones extremas.

Las versiones multiculturalistas rígidas conllevan fuertes contradicciones debido a su alianza con un relativismo cultural extremo —tanto más autocontradictorias cuanto más insisten en universalizar el relativismo cultural[75]—, que se concentran en la inducción al repliegue de las comunidades sobre identidades colectivas fuertes, a costa de la autonomía de los individuos. Se trata de un multiculturalismo con enardecidos defensores de planteamientos fuertemente comunitaristas[76]. Incluso se puede ir a parar por las vías de dicho multiculturalismo a formas de «racismo culturalista» y de regímenes de *apartheid*, con pretensiones de legitimidad bajo distorsionadas reivindicaciones de la diferencia. Por ahí salen a la luz las insuficiencias del multiculturalismo al promover una compartimentación estanca de la sociedad, debilitando la convergencia en el espacio público sobre el que tiene que asentarse la convivencia. De aquí la complementariedad entre planteamientos multiculturalistas de acusado comunitarismo y propuestas neoliberales de «Estado mínimo»[77], volcadas en ensalza la competitividad y la eficiencia como elementos claves en la dinámica de una sociedad tecnocrática en la que se ha instalado la falsa creencia del «final de las ideologías»[78]. Como señala Bauman, llega a justificar el multiculturalismo como «ideología del final de la ideología», promoviendo en una sociedad marcada por la «desvinculación» entre sus miembros una «tolerancia de la indiferencia» que encubre el narcisismo colectivo y el egoísmo de los fuertes bajo coartada de permisividad[79].

74. Cf. J. A. Pérez Tapias, «¿Identidades sin fronteras? Identidades particulares y derechos humanos universales», en P. Gómez (coord.), *Las ilusiones de la identidad*, Cátedra, Madrid, 2000, pp. 55-98.

75. Cf. J. J. Sebreli, *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Ariel, Barcelona, 1992, especialmente pp. 65-66.

76. Autores destacables de multiculturalismo extremo son N. Glazer y P. Moynihan, *Beyond the Melting Pot* [1963]; M. Novak, *The Rise of unmeltable Ethnics* [1971], y R. Gambino, *Blood of my blood* [1975].

77. Cf. R. Nozick, *Anarquía, Estado y utopía* [1974], FCE, México, 1988.

78. Cf. J. D. Hunter y J. Yates, «EE.UU.: A la vanguardia de la globalización», en P. L. Berger y S. P. Huntington (comps.), *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo* [2002], Paidós, Barcelona, 2002, p. 385.

79. Cf. Z. Bauman, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil* [2001], Siglo XXI, Madrid, 2003, pp. 147 ss.

El problema de las estrategias multiculturalistas es el rechazo a una «zona de confluencia», axiológicamente relevante y políticamente eficaz, entre comunidades coexistentes en una sociedad. Las sociedades democráticas necesitan una ciudadanía comprometida con lo que ética y políticamente se entiende como *valiosamente en común*. De ahí la necesidad del diálogo intercultural para transitar *desde la multiculturalidad* (fáctica) *hacia la interculturalidad* (propuesta) —o desde la pluralidad cultural como *hecho* al pluralismo como *valor*—.

El que se observen límites en el multiculturalismo no supone merma en la valoración de sus méritos. El debate sobre el multiculturalismo ha servido para sensibilizar en relación a las diferencias culturales, descuidadas por los enfoques democráticos de cuño liberal, reflejo de la insensibilidad de Occidente respecto a la alteridad. Es necesario avanzar hacia posiciones que den respuesta a las exigencias de reconocimiento de la diferencia, pero sostenidas desde presupuestos más coherentes con la lógica de la democracia y menos proclives a la «ilusión multiculturalista» respecto a fáciles atajos para la inserción de las comunidades diferentes en la realidad social en la que están ubicadas[80].

En resumen: el multiculturalismo, aun con sus límites, ha supuesto logros respecto de las estrategias asimilacionistas en relación a los culturalmente diferentes. Las prácticas asimilacionistas se siguen defendiendo, con lo que suponen de reactualización de un etnocentrismo injustificable. Se presentan, como en el caso del politólogo Sartori en *La sociedad multiétnica*, como exigencia de occidentalización para quienes pretendan vivir en democracia[81]. Por otro lado, el multiculturalismo puede dar paso a prácticas segregacionistas que, bajo apariencia de respeto a la diferencia, encierran a cada comunidad en un nicho social para que nadie «contamine» a nadie so pretexto de la identidad de cada uno.

El multiculturalismo a gran escala que plantea Huntington encaja con el asimilacionismo que, en falsa defensa de las sociedades democráticas, defiende Sartori para la escala de estas. Siendo estrategias llamadas a complementarse tienen en común la «cultura de la supremacía» de Occidente. Desde esa tesitura solo cabe que otros se sumen a nosotros y que el *nosotros* se expanda en renovadas versiones del imperialismo. Se renuncia a todo universalismo para abrazar un etnocentrismo que busca respetabilidad como *ironista* —caso de Rorty[82]—.

80. Para una crítica de la «ilusión multiculturalista», cf. E. Todd, *El destino de los inmigrantes. Asimilación y segregación en las democracias occidentales* [1994], Tusquets, Barcelona, 1996, pp. 89 ss. y 343 ss.

81. Cf. G. Sartori, *La sociedad multiétnica*, Taurus, Madrid, 2001.

82. Cf. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* [1979], Cátedra, Madrid, 1989, pp. 279 ss. y 337 ss.; Íd., *Contingencia, ironía y solidaridad* [1989], Paidós,

2.2. *Imperativo ético y tarea política del diálogo intercultural. Igualdad y diferencias desde sus condiciones de posibilidad*

Ni asimilación a la cultura dominante ni segregación culturalista son vías adecuadas para sociedades de pluralidad compleja. Se hace necesaria otra alternativa: el interculturalismo, que gana concreción en los términos de *diálogo intercultural*, llamado a proyectarse en una *política de la interculturalidad*[83]. El hecho de intentar ese diálogo, preparándolo desde el inicio al propiciar las mismas condiciones que han de hacerlo, no es garantía de éxito. Pero no partimos de cero, hay antecedentes y realidades que dan crédito a una razonable esperanza respecto a su viabilidad. Hablamos, además, de *imperativo intercultural*, entendido como *la obligación moral de activar el diálogo entre los culturalmente diferentes, abriéndose cada cual a la alteridad diversa, para tratar de lograr los necesarios acuerdos sobre las cuestiones de justicia* a fin de hacer viable la convivencia democrática desde la diversidad cultural[84].

Hoy, puestos a buscar ese diálogo, partimos de un hecho que obliga a replanteamientos radicales: la *cultura occidental* se halla sometida a una crisis profunda, que viene de atrás, pero que actualmente se intensifica. Hablar de *crisis* es reconocer la existencia de fuertes contradicciones en la cultura occidental, dadas por las tendencias antagónicas que mutuamente se realimentan, de forma que la lógica que se establece a partir de sus diferentes ámbitos sistémicos se vuelve contra la dinámica del sistema en su conjunto, obstruyéndola negativamente e impidiendo la consecución de los objetivos que se declaran en cuanto al desarrollo que se postula. Así, podemos mencionar la contradicción entre la riqueza que se produce y la pobreza que, a la vez, se genera, ensanchando el abismo de las desigualdades; o la existente entre una producción industrial que se expande ilimitadamente y unos recursos materiales que menguan sin cesar, con riesgo de deterioro irreversible del medio ambiente; o la contradicción que de continuo se acentúa entre la «lógica excluyente» del mercado y la «lógica inclusiva» de la democracia. Atender, en clave dialéctica, a las contradicciones de la cultura occidental no supone desconsideración de sus logros; desde la ciencia y la técnica hasta la secularización de nuestras instituciones públicas, pasando

Barcelona, 1991; e Íd., *Objetividad, relativismo y verdad* [1991], Paidós, Barcelona, 1996, sobre todo caps. 3 y 14.

83. Cf. R. Alcalá, «Luis Villoro. Un argumento a favor del interculturalismo», en Íd. (coord.), *Los caminos de la interculturalidad. Homenaje a Luis Villoro*, Porrúa, México, 2015, pp. 51-74.

84. Sobre el *imperativo intercultural*, cf. R. Panikkar, «El imperativo intercultural», en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, IKO-Verlag für Interkulturellen Kommunikation, Fráncfort, 1998, pp. 20-42.

por el pluralismo de nuestras sociedades y su sistema político democrático, dichos logros son patentes, pero no hay que perder de vista que son parciales y frágiles, que los desarrollos culturales son ambiguos y que las fuerzas que en ellos se expanden son ambivalentes: pueden servir para una mayor *humanización* o para hundirnos en la barbarie de nuevas formas de *deshumanización*.

¿Qué es lo que encontramos hoy también como algo nuevo respecto a las contradicciones de la dinámica cultural de Occidente? Lo nuevo es el cuestionamiento del lugar y el papel de Occidente en el mundo, justo en el momento de la intensificación del proceso de *globalización*, como consecuencia de los efectos de todo tipo provocados por esa misma *globalización* impulsada por las fuerzas económicas y políticas de la cultura occidental. La crisis, por tanto, no se genera solo desde dentro, sino que también se ve acrecentada desde fuera; y su resolución no solo se ve urgida desde fuera, sino también reclamada desde dentro. Los *diferentes* que los movimientos migratorios han llevado al seno de las sociedades occidentales, así como los *otros* que la expansión colonial de dichas sociedades había reducido a minorías marginadas, toman su voz para exigir cambios inaplazables en una dinámica cultural que debe dejar atrás la voluntad de hegemonía y superar los arraigados prejuicios que desde el imaginario social nutren pretensiones de supremacía. Se trata de dejar de *tener la razón* —que, en tanto monopólica, es la razón del poder—, para compartir nuestras *razones* con las de otras culturas; se trata de dejar de ser *unos sobre todos los demás*, para ser *otros entre los otros* que permita la convivencia de *unos junto a otros*[85].

En cuanto al diálogo con quienes proceden de otras tradiciones culturales, lo primero que urge es establecer las condiciones para que pueda ser viable: simetría entre los interlocutores, igual acceso a la información disponible, conocimiento adecuado del otro, y condiciones de reconocimiento recíproco —que han de plasmarse políticamente, pero que también requieren condiciones materiales de vida consonantes con las exigencias de *vida digna*—. Hacer realidad esas condiciones supone transformar los desequilibrios sociales en los que las desigualdades traban lo que habría de ser un adecuado tratamiento de las legítimas diferencias. Pretender que se dialogue desde condiciones escandalosamente asimétricas es ilusorio y además una ofensa a quienes están en desventaja, cuando no en posiciones de marginalidad[86]. Dialogar intercultural-

85. Cf. A. Touraine, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes* [1997], PPC, Madrid, 1997.

86. Dussel insiste en que el diálogo intercultural «debe tener en cuenta las asimetrías existentes», y además que sea «transversal», esto es, de periferia a periferia (cf. «Transmo-

mente en serio implica combatir los prejuicios que se alimentan desde relaciones asimétricas, reforzando desde el imaginario social el dominio o la exclusión de unos respecto de otros. El diálogo entre culturas —entre individuos y comunidades de culturas diferentes— requiere además las condiciones epistémicas y éticas para que puede producirse[87].

En cuanto a las condiciones éticas, es obligado radicalizar lo que la ética discursiva ha mostrado como condición de posibilidad en toda práctica que sea dialogar en serio: el reconocimiento del otro como interlocutor válido, reconocimiento que, además de los componentes de competencia lingüística, lleva consigo una dimensión moral en lo que afecta a ese otro al que se reconoce el *derecho* a decir su palabra y a ser escuchado. Además de esa radicalización del reconocimiento llevándolo a lo que implica el reconocimiento del otro culturalmente diferente, hay que mostrar desde una ontología de la realidad cultural —con lo que supone de base filosófico-antropológica en torno a una *naturaleza humana* común—, que el diálogo entre culturas es posible. Se trata de hacer frente a la construcción ideológica sobre la que se han apoyado quienes insisten en planteamientos de relativismo cultural, de multiculturalismo rígido, de «choque de civilizaciones»: la *inconmensurabilidad de los paradigmas culturales* —injustificable traslación a la relación entre culturas de la tesis de Kuhn acerca de la inconmensurabilidad de paradigmas científicos—[88]. El entendimiento entre culturas es factible, la «traducción» es posible e incluso los juicios de valor son pertinentes —si se dan las condiciones para que ello sea legítimo, que incluyen recusación de juicios sumarios acerca de la totalidad de una cultura, precedencia de la autocrítica respecto de la crítica y primacía de la *escucha* sobre la *sospecha*—[89]. Despejado el camino para el *diálogo intercultural*, el objetivo es alcanzar acuerdos en cuestiones de *supervivencia* y de *vida digna*.

El *diálogo intercultural* hay que llevarlo adelante por los cauces en los que vienen a encontrarse personas y comunidades en el seno de

dernidad e interculturalidad. Interpretación desde la filosofía de la liberación», en R. Fornet-Betancourt [ed.], *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 143 ss.).

87. Cf. D. E. García, «Supuestos teóricos para la superación de la injusticia en las sociedades contemporáneas: interculturalidad y universalidad», en R. Alcalá (coord.), *Los caminos de la interculturalidad. Homenaje a Luis Villoro*, cit., pp. 25-20.

88. Cf. T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* [1962], FCE, México/Madrid, 1989.

89. Cf. R. J. Bernstein, «Inconmesurabilidad y alteridad a revisión», en E. Deutsch (ed.), *Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente* [1991], Kairós, Barcelona, 2000, pp. 91-109; J. A. Pérez Tapias, «¿Podemos juzgar las culturas? Diversidad cultural, filosofía de la cultura y punto de vista moral», en J. B. Llinares y N. Sánchez (eds.), *Ensayos de filosofía de la cultura*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, pp. 333-358.

la sociedad. No se puede proceder de la misma manera en el nivel del «macrodiálogo político» —cabe recordar la noción de «democracia deliberativa» de Habermas, con las normas procedimentales a ella vinculadas[90]— que en el de los «microdiálogos» en las relaciones interpersonales o intercomunitarias[91]. A través del diálogo entre individuos y colectividades, la búsqueda del acuerdo ha de cifrarse en torno a lo imprescindible para la convivencia democrática que nos dignifica. Eso es lo que podemos entender como lo *justo*, más allá o más acá de lo que desde las distintas apreciaciones individuales y comunitarias se considera *bueno* para otros ámbitos de la vida humana. Así, lo *justo* es la parte de lo *bueno* que todos podemos reconocer como obligante para cada uno. Significa un punto de confluencia desde las particulares concepciones de lo *bueno* —lo que Rawls ha llamado «consenso entrecruzado»[92]—, ocurriendo que desde todas pueden darse razones, dando pie a ese universalismo que se reconfigura *transculturalmente* a través de las diferencias —universalismo generado desde la «interacción transcultural»[93]—.

La amplia gama de cuestiones sobre las que se puede dialogar no debe hacer que se pierda de vista lo principal: ha de encaminarse, pues, al reconocimiento compartido de «lo que es de justicia», esto es, a lo que *nos debemos unos a otros* por razones de dignidad, al reconocimiento de lo que en relación a todos y cada uno es condición ético-política indispensable de la *humanización* que pretendemos en nuestra «vida en común»[94]. Pero hay que reparar en que la justicia como *valor* sobre el que ha de gravitar el encuentro intercultural, para que de dicho encuentro salgan acuerdos concretos acerca de los *principios* en los que ha de traducirse, se sitúa en el centro de una constelación axiológica en la que no pueden faltar la paz, la libertad y la igualdad, entendidas como «valores de la vida digna» que, desde un punto de vista normativo, van en la entraña de la democracia como sistema político. Son los valores que encuentran su expresión más universalista en los *derechos humanos*, y que reclaman una traducción en *normas* jurídicas y políticas, las cuales constituyen la cara de los valores morales que adquiere concreción en la

90. Véase al respecto J. Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho* [1992/1994], Trotta, Madrid, ^{6}2010.

91. Cf. A. Bonilla, «Ciudadanías interculturales emergentes», en C. Cullen y A. Bonilla (comps.), *La ciudadanía en jaque* II. *Ciudadanía, alteridad y migración*, Stella, Buenos Aires, 2013, pp. 7-37.

92. Cf. J. Rawls, *El liberalismo político* [1993], Crítica, Barcelona, 1996.

93. Cf. L. Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós, México, 1999, pp. 17 ss.; cf. Íd. (comp.), *Ética y diversidad cultural*, FCE, México, 2004.

94. Cf. T. Todorov, *La vida en común. Ensayo de antropología general* [1995], Taurus, Madrid, pp. 117 ss.

vertiente *objetiva* de las instituciones[95]. A la vez es imprescindible una interiorización de dichos valores como *actitudes*, lo cual constituye la vertiente *subjetiva* de los valores morales, por el lado de la conciencia moral de los individuos[96]. Justicia, libertad, igualdad y paz son «valores de la democracia» que a su vez podemos ver reforzados por otros que cabe considerar sus «reversos motivacionales», los que *desde dentro* movilizan hacia ellos: solidaridad, responsabilidad, participación y tolerancia, «valores de un carácter democrático» a cuya presencia en el carácter de los individuos debe apuntar la educación democrática —que ha de plantearse como intercultural—.

Los valores de la democracia, con la justicia como clave de bóveda, constituyen el *núcleo ético* sobre el que la democracia ha de asentarse. Esta tanto necesita un entramado institucional como una ciudadanía crítica, activa y solidaria. La solidaridad intercultural como nuevo factor de cohesión política supone la convergencia sobre ese *núcleo común* que exige afinar en lo que, a través de las diferencias y en un proceso dialógico de relativización de fronteras culturales, podemos entender como *justo*. Sobre ello ha de girar la «cultura civil común» como «solución al enigma multicultural» —expresión del antropólogo Gerd Baumann[97]—. La universalidad pretendida respecto de los «valores de la democracia» ha de ser replanteada *interculturalmente* de forma que dichos valores ganen un universalismo *transcultural*[98].

En cuanto a las exigencias morales respecto al diálogo, considerando incluso el imperativo de la búsqueda del acuerdo en cuestiones de verdad y de justicia, las éticas dialógicas no solo han puesto de relieve la normatividad que *ya siempre* va implícita en la «acción comunicativa», sino que a partir de ahí han desplegado la fundamentación normativa de la democracia como proceso dialógico en el que los ciudadanos nos tratamos y reconocemos recíprocamente como sujetos capaces de participación política[99]. Si dialogar es *algo más* que establecer negociaciones

95. En los derechos humanos encontramos la ética universalista que debe conjugarse interculturalmente (cf. O. Guariglia, *Una ética para el siglo XXI. Ética y derechos humanos en un tiempo postmetafísico*, FCE, Buenos Aires, 2001, pp. 75 y 92-93).

96. Para más detalles sobre «valores de la vida digna» y «valores de un carácter democrático», cf. J. A. Pérez Tapias, *Claves humanistas para una educación democrática* [1996], Anaya, Madrid, 2000.

97. Cf. G. Baumann, *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas* [1999], Paidós, Barcelona, 2001, p. 28.

98. Cf. N. Bilbeny, *Ética intercultural*, Ariel, Barcelona, 2004, pp. 103 ss. y 157 ss.

99. Cf., K.-O. Apel, «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética» [1972], en Íd., *La transformación de la filosofía* II, Taurus, Madrid, 1985, pp. 341-413; y J. Habermas, «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», en Íd., *Conciencia moral y acción comunicativa* [1983], Trotta, Madrid, 1.ª ed., 1.ª reimp., 2018, pp. 53-121.

estratégicas, las éticas dialógicas subrayan la imposibilidad de *dialogar en serio* en el marco de relaciones de dominio. En estas quedan bloqueadas las posibilidades de diálogo, y más en situaciones de marginación peores que las de explotación, pues en la marginalidad recae sobre los otros un espeso manto de silencio que imposibilita —dicho en términos hegelianos— la *lucha por el reconocimiento*[100]. Como subraya Dussel, el silenciamiento de los empobrecidos es el colmo de la asimetría antidialógica, lo cual debe ser enfatizado respecto a un diálogo intercultural que es imposible que cuaje si se pretende que los culturalmente diferentes accedan a él en condiciones de desigualdades escandalosas[101]. Especialmente grave es la situación de pueblos indios marginados en su propio país[102]. La dinámica de los derechos humanos tiene su punto de arranque en el reconocimiento del otro al que se le reconoce el derecho a la palabra para que efectivamente pueda decirla[103].

Dadas las condiciones y exigencias que comporta el *diálogo intercultural* es imprescindible la renuncia a cualquier pretensión de «lugar privilegiado». Esto, que también ha sido condición epistémica para la conquista de logros democráticos, al entrañar la renuncia a pretensiones de verdad absoluta o de monopolio de la verdad, es lo que hay que trasladar a condición para el *diálogo intercultural*. La conclusión epistémica, con lo que supone de exigencia ética, de renuncia a cualquier versión de un «lugar privilegiado», ha de hacerse operativa al postular como universalizables la democracia como sistema político, los valores de la democracia estructurados en torno a la justicia y los derechos humanos como horizonte universalista de los mismos. Hay que abrir espacio a la razón moral en medio de tramas de intereses que bloquean la apertura al otro, renunciando a privilegios asentados en siglos de supremacía[104].

La renuncia a que, en una sociedad diversa, una cultura ocupe un «lugar privilegiado», hace posible el espacio social necesario para el encuentro intercultural, abriendo una vía de interrelación entre los culturalmente diferentes consecuente con la *lógica* inclusiva de la democracia. Esos otros caminos son los ya anotados del *segregacionismo*, por el

100. Cf. G. W. F. Hegel, *La fenomenología del Espíritu* [1807], FCE, México, 1966, en especial sobre la dialéctica del mutuo reconocimiento, que Hegel plantea en la dialéctica señor-siervo (pp. 113 ss.).

101. Nos remitimos a E. Dussel y K.-O. Apel, *Debate en torno a la ética del discurso de Apel: Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI, México, 1994.

102. Cf. L. Villoro, *Ensayos sobre indigenismo. Del indigenismo a la autonomía de los pueblos indígenas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2017.

103. Cf. E. Dussel, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Trotta/UAM, Madrid/México, ^{7}2011.

104. Cf. F. Tubino, *La interculturalidad en cuestión*, Fondo Editorial, Lima, 2015, pp. 27 ss.

que pueden adentrarse las estrategias multiculturalistas al propiciar el aislamiento de unas comunidades culturales respecto de otras dejando además vacío el *espacio público*; y el del *asimilacionismo*, al que, heredando enfoques etnocéntricos reforzados en épocas coloniales, tan proclives han sido unas democracias basadas en principios universalistas, pero de un universalismo insensible a las diferencias culturales. Se trata de promover otra vía nueva y distinta cuando hablamos de *interculturalidad*. De esta forma, ni las comunidades se aíslan respecto a la sociedad, ni la sociedad se configura como una gran comunidad —lo primero es tentación de los grupos minoritarios que derivan al *sectarismo* y lo segundo suele ser tentación de los sectores mayoritarios de una sociedad cuando se escoran hacia planteamientos integristas o fundamentalistas, según el caso—, sino que se diferencia lo *societario* y lo *comunitario*, respecto de los cuales siempre hay que dejar a salvo la autonomía de los individuos.

La apertura de vías *interculturales* de relación dialógica, que posibiliten la confluencia en un *espacio público* compartido —concreción del «espacio moral» *entre culturas* que supone la interculturalidad[105]—, conlleva incluso dejar de plantear la inserción de las culturas minoritarias en la realidad social como *integración*. Este término aún lleva consigo connotaciones asimilacionistas; mejor hablar de *inclusión*, que es posición defendida por Habermas: «Inclusión significa que dicho orden político (democrático) se mantiene abierto a la igualación de los discriminados y a la *incorporación* de los marginados sin *integrarlos* en la uniformidad de una comunidad homogeneizada»[106].

A tenor de la lógica de la democracia, conforme a la noción política de *inclusión*, hay que replantear interculturalmente la idea de ciudadanía. Esta implica el reconocimiento de derechos en un ámbito político, los cuales se ven recogidos constitucionalmente y salvaguardados legalmente, dando con ello traducción a la exigencia universalista de reconocimiento de derechos universales. En el horizonte utópico de nuestra época contamos con la idea de una democracia planetaria —su concreción no ha de ser la de un Estado mundial, sino otra de nueva planta—[107], que se corresponde con la de una ciudadanía mundial —«cos-

105. Cf. G. González R. Arnáiz, «La interculturalidad como categoría moral», en Íd. (coord.), *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, pp. 77-106, especialmente pp. 91 ss.

106. J. Habermas, «¿Inclusión o integración? Sobre la relación entre nación, Estado de derecho y democracia», en Íd., *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* [1996], Paidós, Barcelona, 1999, p. 118.

107. Cf. T. A. Davis, *A favor de una democracia mundial* [1998], Bellaterra, Barcelona, 1999; D. Held, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita* [1995], Paidós, Barcelona, 1997.

mopolita»— que sería coherente con la vigencia de derechos humanos universales. Pero en el recorrido tras ese horizonte, lo inmediato es dar paso a la *ciudadanía intercultural* como la nueva forma de ciudadanía moralmente exigible, políticamente viable y socialmente necesaria que demanda la realidad plural de nuestras sociedades.

La *ciudadanía intercultural* convoca a nuevas formas de construcción de la identidad, en la interrelación dialéctica entre lo colectivo y lo individual. Además de la reconstrucción de las identidades particulares que la inmersión en sociedades de *pluralidad* compleja lleva consigo, es imprescindible contar con una nueva forma de identidad colectiva, de índole política, que se construya a partir de las anteriores a la vez que las trasciende. Dicha *ciudadanía* ya no puede llevar aparejada como inseparable una determinada identidad nacional, si entendemos «nacional» haciendo referencia a una identidad conformado por elementos etnicistas[108]. Para una nueva *ciudadanía intercultural*, la lealtad y participación que han de serle propias deben haberse disociado de la nacionalidad en que se apoyó la ciudadanía en los Estados nacionales. En la nueva situación de sociedades multiculturales es obligado pensar la *ciudadanía intercultural* como «meta-nacional», indicándose con ello que la identidad política a la que comporta adhesión no radica solo en sentimientos nacionales. Esto no supone desconsideración respecto a tales sentimientos, sino su relativización. En este sentido —al igual que cuando se habla de «identidad postnacional» para subrayar también su emergencia histórica tras la nacional[109]—, *metanacional* o «más allá de lo nacional» no significa «antinacional» ni «al margen de lo nacional», como tampoco que lo nacional sea algo rebasado, sino que apunta a una reubicación de ello mismo en el marco de una nueva ciudadanía[110]. Esta, vínculo en una sociedad de pluralidad cultural, implica una «identidad cívica compartida»[111].

108. Habermas vincula la nueva identidad política a la «cultura política» del Estado democrático de derecho, y no a formas de vida etno-culturales (cf. su artículo «Ciudadanía e identidad nacional», en Íd., *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* [1992/1994], Trotta, Madrid, ^{6}2010, pp. 619-643).

109. Cf. J. Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales* [1987], Tecnos, Madrid, 1989; y más recientemente Íd., *La constelación postnacional. Ensayos políticos* [1998], Paidós, Barcelona, 2000.

110. Sobre un nuevo concepto de *ciudadanía* que exigía la reubicación de lo nacional, cf. E. Morin, *Pensar Europa. Las metamorfosis de Europa* [1987], Gedisa, Barcelona, 1994, pp. 156 ss.

111. Así el mismo Will Kymlicka en relación a la «ciudadanía multicultural» que propugna (*Ciudadanía multicultural*, cit., p. 239). La más clara definición de *ciudadanía intercultural* como vínculo común de pertenencia a una sociedad política que ya, por su reconocimiento de la diversidad, no necesita una «ciudadanía diferenciada» dentro del

La *ciudadanía intercultural* es consonante con democracias pluralistas, dado que su pluralismo incluye la diversidad cultural. Supone el recíproco reconocimiento igualitario de todos como sujetos de derechos (vertiente liberal de la democracia constitucional y de la ciudadanía que le corresponde) y capaces de participación política (vertiente republicana). Ella conlleva, desde las comunidades de pertenencia de ciudadanos de muy diversas identidades culturales, la asunción de los valores de la democracia como *valores comunes*, y la confluencia en el *espacio público* en el que arraigan las instituciones de la democracia, a la vez que dicho espacio se configura como «espacio construido para el florecimiento de la diversidad»[112].

También este reconocimiento adquiere formas políticas a través de la salvaguarda de derechos colectivos relativos a las distintas comunidades. La cuestión crucial es su correlación con los derechos individuales —dado lo que significa la identidad cultural de los individuos en la construcción de su subjetividad y en su autoafirmación como sujetos políticos—. Estos son en todo caso prioritarios. Se reconocen derechos colectivos que pueden verse respecto de los individuales ejerciendo una complementación análoga a la que en su día impulsó la tradición socialista con los derechos sociales y económicos, a fin de que fueran efectivos para todos los derechos civiles y políticos[113]. La *ciudadanía intercultural*, reformulando los componentes liberales y republicanos de las democracias constitucionales, supone la equilibrada articulación de esas polaridades en una radicalización de la democracia según su lógica *inclusiva*.

Esta *interculturalidad política*, por tanto, es la forma en que gana concreción el universalismo ético que entrañan la democracia y los derechos humanos, como universalismo sostenido no contra las diferencias culturales ni al margen de ellas, sino *desde* y *a través de* ellas. La interculturalidad supone reconocer *a la vez* la igualdad *y* la diferencia entre los humanos, dado que el reconocimiento de la «otredad del otro» obliga a una solidaridad efectiva con él, respetuosa de su igual dignidad y atenta a su irreductible diferencia (cultural)[114].

mismo marco político (cf. *ibid.*, pp. 240 ss.), distancia lo aquí sostenido respecto de los planteamientos del filósofo canadiense.

112. Así es destacado en el artículo en que el pensamiento de Bonfil es sintetizado por Jaime Vieyra, «El proyecto multicultural de Guillermo Bonfil Batalla»: *Devenires*, 4 (2001), pp. 121-140.

113. Kymlicka subraya la complementación que suponen los derechos colectivos respecto de los derechos humanos «tradicionales» (cf. Íd., *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía* [2001], Paidós, Barcelona, 2003, pp. 99 ss.).

114. Cf. U. Beck, *Poder y contrapoder en la era global. La nueva economía política mundial* [2002], Paidós, Barcelona, 2004, pp. 367 ss.

3. UNOS CON OTROS: LAS CULTURAS Y SUS SIGNIFICADOS, LA HUMANIDAD Y SU SENTIDO

3.1. *Diálogos ecuménicos en torno al sentido. Bases para un universalismo transcultural*

Lo humano universal se realiza a través de las particularidades de la humanidad concreta; y de que ninguna de esas particularizaciones agota la universalidad de lo humano. Ello es así tanto respecto de los individuos como de las culturas: en ambos casos, la particularidad es expresión de lo «humano total» —en el sentido de integralidad de lo *humano*—, pero en ninguno se cumple la «totalidad de lo humano»[115]. Esto, a su vez, lo podemos llevar a la consideración de la razón como capacidad humana que se expresa en múltiples voces, sean múltiples dimensiones de la racionalidad según se despliegan en las distintas formas de su ejercicio —dando lugar a diferentes «tipos de razón»—, sea las muchas maneras de operar esa racionalidad como capacidad humana que siempre se ejerce desde la mediación de una cultura determinada como *razón situada*. Cada cultura presenta un modo particular de recrearse sociohistóricamente la *humanidad*, de manera que la misma racionalidad que reconocemos como universal presenta en cada caso el perfil de una determinada *razón cultural*. Desde esta, cada cultura elabora y articula *sus razones*, mediante las cuales configura *su* mundo, dando cuenta de las múltiples realidades que lo estructuran al investirlas de significado.

Esa articulación de *sus* razones desde el seno de todas y cada una de las culturas no tiene lugar como si sus respectivos «mundos de la vida» y sus correspondientes «sistemas» fueran estancos. No es el caso, como se puede *argumentar* desde una ontología de la cultura y desde la reflexión filosófica sobre los universales antropológicos, comenzando por los universales lingüísticos posibilitantes, entre otras cosas, de la traducción de una lengua a otra. Sin embargo, no es solo la *facticidad* de las *razones culturales* la que conduce hacia el reconocimiento de lo universal resultante de la convergencia de los derroteros de las diversas culturas; también la *idealidad* que emerge de ellas, apuntando más allá de su particularidad, facilita la convergencia en lo reconocido como universal o al menos como *universalizable*.

Para un *diálogo* intercultural tras un principio de justicia de validez universalista hemos de tener presente que las culturas, además de formas de vida y sistemas estructurales, son *tradiciones de sentido*. Todas ellas dan *sentido* a una realidad que por sí no lo tiene, realidad que es la *exis-*

115. Distinción planteada por Juan C. Scannone, «Normas éticas en la relación entre culturas», en D. Sobrevilla (ed.), *Filosofía de la cultura*, Trotta, Madrid, ²2006, p. 230.

tencia humana. Y porque las culturas, a través de las tradiciones que su dinámica histórica va conformando, ofrecen una respuesta de *sentido* a la existencia humana —vehiculada en principio a partir de sus respectivas matrices mítico-religiosas, por eso pueden funcionar con éxito en la organización de la producción, socialización de los individuos, estructuración de las relaciones, legitimación de las instituciones—, siendo cierto que todo lo demás, en especial lo que se gesta en la «base económica», es factor condicionante de cómo operen los mecanismos conceptuales y simbólicos a través de los cuales se articula y transmite lo que se vive como *sentido*. Dicho *sentido* apunta en las culturas más allá de ellas, trascendiendo los significados culturales hacia un *sentido* de *humanidad* compartida más allá de la particularidad. Ese *sentido* de la existencia genera un horizonte de valores y principios normativos con pretensiones de validez universal, desde el que las mismas culturas vuelven sobre ellas constatando la distancia entre su facticidad y los ideales que ellas alumbran.

Por un camino u otro, promoviendo procesos dialógicos para llegar a acuerdos sobre cuestiones de justicia, y activando las vías para el reconocimiento recíproco, es tan urgente como necesario generar el mayor consenso en torno a esos valores comunes propios respecto a las cuestiones de justicia. La participación intercultural en acuerdos de este tipo no implica que haya que abandonar la «moral de máximos» que tenga vigencia en las diversas culturas. Los individuos y sus comunidades no tienen por qué dejar de lado sus concepciones de lo *bueno*, mas sí han de someter esas concepciones al criterio de lo *justo* que emerge desde lo que unas y otras entienden como bueno, aplicando criterios de universalizabilidad para trascender las particularidades[116]. No hay que ocultar que hay casos en los que se producen colisiones entre lo *éticamente* bueno —entendido al modo de la *eticidad* hegeliana— y lo *moralmente* justo —dicho a tenor de la concepción universalista kantiana de la *moralidad*—. En tales situaciones se hace necesaria la revisión de lo *bueno* al interior de la comunidad, la cual habrá de avanzar hasta «ajustarla» a las exigencias de dignidad. No se trata de imponer desde otra cultura criterios de *vida buena*, sino de atenerse al acuerdo interculturalmente posible y argumentativamente justificable según el principio de universalizabilidad conforme al cual establecemos lo que a todos obliga según imperativos de *vida digna*[117].

Tanto el camino de ida hacia un *núcleo ético común*, en torno a los valores compartidos que la democracia implica, como el de vuelta para

116. Cf. M. Walzer, *Moralidad en el ámbito local e internacional* [1994], Alianza, Madrid, 1996.

117. Cf. J. Habermas, «Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral», en Íd., *La inclusión del otro*, cit., pp. 64 ss.

la revisión de las concepciones éticas de cada cultura para aproximarse a un principio universalista de justicia, se pueden emprender porque en todas las tradiciones culturales hay vectores que apuntan en esa dirección. Puede hablarse a este respecto de un «principio de sentido»[118], operante en cada cultura, y que actúa en ellas estructurando su campo semántico desde sí mismas pero como campo abierto a la alteridad, a lo que está fuera de la respectiva «totalidad» cultural, a lo otro de las culturas diferentes.

En todas las culturas se dispone de criterios para tratar de asegurar la verdad de los significados. En una cultura fuertemente racionalizada, hasta dar lugar a la filosofía y a las diferentes ciencias que han ido surgiendo como saberes especializados con pretensiones de conocimiento objetivo, los criterios de verdad son varios, y tan sofisticados como exigentes: la evidencia, la correspondencia, la coherencia y hasta el rendimiento pragmático de las teorías que se pretenden verdaderas son criterios de verdad. Sabemos que no es cuestión de manejarlos por separado, sino que lo procedente es traerlos a colación al debate argumentativo para en él ganar consenso para las teorías en discusión —por tanto, consenso que se logra, y hasta que dure, a través de mucho disentir—, de manera que el consenso o el acuerdo intersubjetivo argumentativamente respaldado se convierte en «metacriterio» de verdad o criterio regulativo de los demás antes mencionados[119].

Afortunadamente, como las culturas no son islas en el océano de la humanidad, sino que están conectadas por múltiples istmos, es posible el trasvase de conocimientos de unas culturas a otras, la inserción en unas de significados generados en otras, la confluencia en el manejo de criterios de verdad de aceptación común, etc. La difusión de los conocimientos, y más aún, la aceptación universalizada del conocimiento científico es prueba de ello. Mas hay que añadir que tanto en el interior de cada cultura como en esa interrelación cognoscitiva entre ellas, se puede operar con los diversos criterios de verdad que utilizamos —diferentes *sentidos de* verdad— porque en cada una ya se sitúan bajo un *horizonte de verdad*, un marco de comprensión que permite el proceso de creación y verificación de significados. Tal *horizonte de verdad* es el que supone la *verdad del sentido* que trasciende la retícula semántica de cada cultura, desbordándola a partir de su propia inmanencia[120].

118. Cf. L. Villoro, «Aproximaciones a una ética de la cultura»: *Casa del tiempo*, 84 (1990), pp. 3-14.

119. Cf. J. A. Pérez Tapias, «Alcance y límites de nuestros acuerdos. Verdad y sentido desde el pluralismo cultural», en J. A. Nicolás y M. J. Frápolli (eds.), *Verdad y experiencia*, Comares, Granada, 1998, pp. 363-396.

120. Cf. J. A. Pérez Tapias, *Del bienestar a la justicia*, cit., cap. 2: «Verdad de la justicia y poder de la mentira».

Y si es posible la universalización de los conocimientos ganados en las diferentes culturas, mediante confluencia intercultural de sus significados, podemos pensar también en un *horizonte de sentido* intercultural que permita dicho enriquecimiento multilateral. También confluyen las distintas aportaciones culturales en cuanto a la *verdad del sentido* en un núcleo universalista que hay que reconocer por esa vía de legitimación de un nuevo universalismo que es el *diálogo intercultural*.

Si para contribuir al *diálogo intercultural* hay que trabajar para mostrar cómo, efectivamente, es posible el necesario converger en un *núcleo ético común*, igualmente conviene hacer ver que también es factible la convergencia intercultural en lo que se refiere a la *verdad del sentido*, en la concurrencia de las *tradiciones de sentido* en un punto de encuentro. Esto quiere decir que junto a las condiciones *necesarias* para un diálogo que permita consensos entre los diferentes en torno a lo *justo*, se pueden y deben considerar otras condiciones *convenientes*. Hay que tener en cuenta que el consenso axiológico «mínimo» que la democracia requiere necesita bases motivacionales para que sus resultados se asuman y desarrollen —en una legalidad democrática que todos aceptemos—. Para que arraiguen en cado uno de los implicados las razones del consenso, esas razones deben llegar a ser «razones del corazón», es decir, razones a través de las cuales se expresa el *sentido* profundo de la normatividad que acordamos y de los compromisos de justicia contraídos. Ese *sentido* es el de nuestra *humanidad* compartida que a través de todo ello busca su autorrealización solidaria, el cual es susceptible de comprenderse desde una racionalidad dialógica.

Ahora bien, las referencias para expresar ese sentido vienen dadas por muy diferentes vías. Para muchos, tales referencias permanecen vinculadas a tradiciones religiosas, y de ahí la conveniencia de un efectivo *diálogo interreligioso* como factor decisivo para un diálogo intercultural serio. El objetivo en este caso es esclarecer un espacio común de entrecruzamiento de tradiciones —y no solo cognitivo, sino experiencial— en torno al *sentido* de la existencia humana, desde el cual se contribuya al acuerdo sobre cuestiones de justicia. Es decir, se trata de reforzar el *núcleo ético común* con el descubrimiento de un *núcleo ecuménico compartido* en torno a lo que significa *ser humano*. El supuesto de fondo es que cada tradición, en lo mejor de sí misma, apunta a la primacía de la justicia, y que el compromiso con la justicia es criterio ético de validez de las mismas tradiciones religiosas[121].

121. Por ello se afirma la «corresponsabilidad ecuménica» de las religiones en relación a la justicia (cf. J. A. Estrada, *El cristianismo en una sociedad laica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2006, p. 317).

Por esas razones podemos decir que el *diálogo interreligioso* es pieza clave del *diálogo intercultural* —lo cual hay que afirmarlo así incluso en el caso de sociedades secularizadas, pues la secularización, aparte de no haberse realizado plenamente ni en la mejor dirección, no anula ni la matriz religiosa originaria de la cultura, ni permite obviar el hecho de la fuerte presencia de lo religioso en otras culturas con las que hay que dialogar—. Es oportuno tener presente la advertencia del teólogo Hans Küng, desgraciadamente corroborada por los hechos, asumible desde un punto de vista laico, de que no habrá paz entre las naciones si no hay paz entre las religiones[122].

Se vislumbra como necesario, desde la razón hermenéutico-crítica, abrir más el espacio para el *diálogo ecuménico* entre interlocutores procedentes de distintas tradiciones religiosas —los cuales, por supuesto, no pueden ser los más intransigentes, sino que han de ser personas «fronterizas», como dice Maalouf[123], capaces de acercarse al diferente y abrirse al otro—. Las razones para sostener que se puede y se debe converger sobre un *núcleo ético común* desde las posiciones diversas que entraña un «pluralismo razonable», se pueden extender analógicamente a la confluencia en el mencionado *núcleo ecuménico compartido* al que acceder desde las tradiciones religiosas, sin que ninguna pierda su identidad, sino como concreción de un «consenso entrecruzado» entre las diferentes *respuestas de sentido*. Tal búsqueda de acuerdo *práctico* no hay que entenderla como pretensión de ir a parar a una sincrética «religión de religiones» o religión de la «nueva era», sino que el objetivo se sitúa en el encuentro sobre lo que une a partir y desde las diferencias. El diálogo interreligioso se enmarca en la respuesta insoslayable a la «interpelación intercultural» de la que habla Raimon Panikkar, el cual, recordando la relativización liberadora que la interculturalidad pone en juego para superar nuestros absolutismos, insiste en que ella nos invita a «descubrir lo universal en la profundización de lo concreto» —también en lo que se refiere a las religiones—[124].

Las propuestas en cuanto al *sentido* de la existencia perfilan cada una a su modo lo que podemos entender como vida humana *lograda*, y, ciertamente, todas esas formas de plantear cuestión tan crucial no tienen por qué coincidir, mas sí pueden —y *deben*— confluir en lo que cabe considerar denominador común de las versiones de la *verdad del*

122. Cf. H. Küng, *Proyecto de una ética mundial* [1990], Trotta, Madrid, ^{7}2006, pp. 93 ss. y 133 ss.

123. Cf. A. Maalouf, *Identidades asesinas*, cit., pp. 15 y 50.

124. R. Panikkar, «La interpelación intercultural», en G. González R. Arnáiz (coord.), *El discurso intercultural*, cit., p. 55.

sentido que cada una aporta[125]. Pero al procurar dicha convergencia hay que tener en cuenta que tales aportaciones de *sentido* no pueden obtener reconocimiento universal del mismo modo que puede lograrlo una teoría procedimental del derecho y de la moral. Tal diferencia de alcance en lo que a universalizabilidad se refiere no aminora la necesidad de confluencia en ese *núcleo ecuménico*, de justificables pretensiones universalistas, conveniente para una efectiva vigencia de derechos humanos que postulamos universales —el compromiso solidario a favor de quienes padecen la violación de los mismos requiere el enraizamiento en *experiencias de sentido*, y no solo la argumentación de corte procedimentalista—.

Si el diálogo entre religiones es indispensable[126], no solo hay que clarificar lo relativo a sus objetivos y a sus posibles interlocutores, sino que es inexcusable decir una palabra sobre las condiciones epistémicas y éticas para el mismo, máxime cuando se viene de tradiciones religiosas en las que han estado vigentes, y no se han superado, pretensiones absolutistas de verdad desde las que se han legitimado toda clase de excesos contra propios y ajenos. La renuncia a pretensiones de verdad absoluta y, en consecuencia, al monopolio de la verdad, obligaría a las «grandes religiones» a replantear radicalmente el universalismo de su mensaje salvífico, lo cual es compromiso desde el momento en que se gana lúcida conciencia crítica de lo que supone el pluralismo religioso[127]. Tal renuncia no es solo cuestión *epistémica*, sino también *ética*: renuncia a toda pretensión de verdad absoluta —que *deshumaniza*—, para abrir paso a exigencias morales incondicionales —que *humanizan*—. Estas son las que formula cualquier *otro* humano —ese sí «absolutamente otro», aunque no totalmente otro, como subraya Lévinas—, cuya dignidad se manifiesta inviolable, que interpela exigiendo justicia y que al convocar a la responsabilidad «revela» lo *infinito* de nuestra humanidad. Es desde tal prioridad ética de la justicia como se clarifica además la cuestión *teológica*: en el diálogo interreligioso no se trata de que todos se pongan de acuerdo el «Dios verdadero», sino del acuerdo sobre cómo combatir los dioses falsos[128], es decir, los ídolos que exigen que seres humanos les sean sacrificados, negando con tal «profanación» el *sentido* de la humanidad.

125. Cf. J. A. Pérez Tapias, «Hermenéutica de las tradiciones y diálogo entre culturas. Aportaciones desde Gadamer», en J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. Pérez Tapias, L. Sáez y J. Zúñiga (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 2004, pp. 497-518.

126. Cf. R. Panikkar, *El diálogo indispensable. Paz entre las religiones* [2001], Península, Barcelona, 2003.

127. Cf. J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso* [1997], Sal Terrae, Santander, 2000.

128. Obligada referencia a E. Fromm, *Y seréis como dioses*, cit., pp. 47-48.

Si encontramos lo sagrado en la *humanidad* de cada individuo —«fin en sí», como lo formulaba Kant, «*santidad del otro*» que Lévinas identifica con su «inviolabilidad ética» (dignidad)[129]—, el punto de convergencia del diálogo interreligioso es precisamente ese, es decir, el *núcleo moral* que, en otra órbita, lo es también de todo diálogo democrático en términos seculares. Lo religioso, de esta forma, no aparece confrontado con la secularidad, sino asumiéndola, porque no se le opone, sino que predispone a ella si la religión misma no se sacraliza como ídolo. El diálogo interreligioso puede hacer descubrir incluso la necesidad del compromiso de las religiones por salvaguardar para lo político un espacio laico, ámbito adecuado para la interculturalidad, que —por cierto— no llegan a percibir en todo su valor las estrategias multiculturalistas.

Son, por tanto, las exigencias éticas de justicia las que median entre religión, o religiones, e instituciones seculares. Y desde la primacía ética de la justicia también respecto de la religión destacan las posibilidades del diálogo interreligioso, incluso para llevar a término adecuadamente la secularización de nuestras sociedades en lo que a la configuración de su espacio público se refiere, reafirmando el compromiso con un Estado laico, por razón de exigencias democráticas de participación de todos sin exclusión ni discriminaciones. La laicidad se descubre como «condición para el reconocimiento de la diversidad»[130].

La cuestión de fondo es que de las *razones* de las culturas emerge un *sentido* que las trasciende. Es una «trascendencia en la inmanencia» que resulta potenciada por la apertura de las tradiciones culturales a otras tradiciones, con lo cual se enriquece el desarrollo autónomo de cada una. Y es una «trascendencia en la inmanencia» que se anula cuando una cultura se impone sobre otra negando su alteridad, verificando el bloqueo de sus posibilidades de humanización al afirmarse como totalidad excluyente o absorbente. Al pretender que las culturas sean totalidades cerradas —con identidades fuertes e inamovibles—, sus *razones* se convierten en falsas justificaciones (ideologías) a favor del *sin-sentido*. Es entonces cuando, por la *herencia de sentido* que toda cultura porta, es obligado, remitiéndose a ella, el juicio crítico de las idolatrizaciones a través de las cuales los productos de la praxis cultural se sacralizan, en detrimento de los individuos que, contra su vida y dignidad, acaban siendo «sacrificados».

Que el *sentido* de las culturas radica en la justicia a la que la *humanidad* del *otro* nos convoca, se puede apreciar mejor por la vía negativa

129. Cf. É. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* [1961], Sígueme, Salamanca, 1977, p. 209.

130. Cf. M. Abdallah-Pretceille, *La educación intercultural* [1999], Idea Books, Barcelona, 2001, pp. 74-75.

de la crítica a las prácticas de dominio que se dan en la opresión de una cultura hacia otra o en la represión de una cultura sobre sus miembros. Es entonces cuando resulta insoslayable el juicio crítico, moralmente orientado, de dichas prácticas culturales —juicio legítimo cuando, apoyado en argumentos universalizables, se refiere a pautas culturales determinadas y no pretende hacerse como juicio sumario de una cultura en su conjunto—. Tal juicio no supone situarse en el punto de vista de una totalidad en la que quedan subsumidos los individuos, sino adoptar la perspectiva moral que tiene su punto focal en estos, que se sustraen a cualquier totalización, incluidas las que culturalmente se pretenden. Son los individuos, máxime si el trato *inhumano* los convierte en «víctimas», los que, con el respeto incondicional a la dignidad que su propia *humanidad* reclama, fijan éticamente el punto de vista moral de alcance universalista en el que confluyen las tradiciones culturales en sus más cualificados vectores éticos.

Es decir, las culturas están autoconvocadas a situarse a la «altura de la dignidad humana», que no es otra que la «altura» desde la que sale al encuentro el *otro*, siempre y más aún si es culturalmente distinto, el cual —como nos recuerda Lévinas[131]— se «revela» en su *infinitud* —en su «misterio» resistente a toda cosificación, que siempre es subsunción «interesada» en una totalidad en cuyo marco sistémico todo es medio y nada puede considerarse como *fin*—. El *otro*, rompiendo totalidades culturales que tienden a cerrarse sobre sí mismas, revela desde su «exterioridad» el *sentido* de nuestra *humanidad compartida*, la que vivimos como individuos separados insertos en relaciones, siempre culturalmente mediadas. Todas las culturas apuntan con su trama de significados a ese *sentido*, que sin embargo las rebasa, pues «viene de fuera» de lo que sus respectivas totalidades pueden y a veces pretenden encerrar, es decir, de la *humanidad* de cada uno de los humanos, siempre mediada pero nunca acaparable culturalmente[132]. Los significados culturales no agotan el *sentido* —el que desde cada tradición aflora como *su sentido*, por más que no vaya a quedarse en ser solo suyo—, ese *sentido* que podemos entender como la dimensión moral de toda cultura que hace de ella, como dice Lévinas, «la irrupción de lo humano en la barbarie del ser»[133].

Para la crítica y autocrítica de las prácticas de culturas, que en ningún caso deben sacralizarse, lo que hay que facilitar desde unas cultu-

131. Cf. E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, cit., especialmente pp. 207 ss.

132. Sobre diferencia y relación entre *significado* (cultural) y *sentido*, cf. E. Lévinas, «La significación y el sentido», en Íd., *Humanismo del otro hombre* [1972], Caparrós, Madrid, 1993, pp. 17-60.

133. E. Lévinas, «Determinación filosófica de la idea de cultura», en Íd., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* [1991], Pre-Textos, Valencia, 1993, p. 216.

ras hacia otras, en caminos de ida y vuelta en el diálogo entre ellas, son las argumentaciones en torno a principios y criterios universalistas de justicia, y la formulación de derechos que reclaman respeto, para que en cualquier tiempo y lugar, quienes los vean conculcados, los puedan hacer valer en su propio contexto cultural, incluso a través de procedimientos de «desobediencia cultural» dentro de su propia comunidad —como lo expone Fornet-Betancourt, apoyándose en la desobediencia civil reconocida intraculturalmente en los regímenes democráticos en virtud de las exigencias de justicia que trascienden sus ordenamientos legales[134]—.

Lleva razón Lévinas cuando afirma que «la moral no pertenece a la cultura: permite juzgarla», lo cual puede entenderse al interior de la cultura occidental como herencia ética que nos es legada por el platonismo. Dicha herencia es necesario hacerla fructificar moralmente como legado que apunta a esa *humanidad*, «de otro modo que ser», que está «más allá de la esencia» —como la idea del Bien en el platonismo—, incluida la «esencia» culturalmente modulada. Por eso, Lévinas continúa con estas palabras: «(Pero) la zarabanda de culturas innumerables y equivalentes, en la que cada una se justifica en su propio contexto, crea, ciertamente, un mundo, pero también un mundo desorientado. Percibir en la significación una situación que precede a la cultura; percibir el lenguaje a partir de la revelación de lo otro (*Autre*) —que es a la vez el nacimiento de la moral—, en la mirada del hombre que se dirige a un hombre abstracto, despojado de toda cultura, en la desnudez de su rostro, es volver de una manera nueva al platonismo. Es permitir juzgar a las civilizaciones desde la ética»[135].

Los derechos humanos para los que pretendemos vigencia universal hemos de repensarlos en clave de *universalismo transcultural*. Ellos dan concreción ético-política al *horizonte de sentido* que necesitamos y que interculturalmente andamos buscando. La emergente «cultura de los derechos humanos» aflora arraigando en tradiciones diversas y puede considerarse germen de «civilización intercultural» en el que radican las semillas de la esperanza que nos hace pensar que el «choque de civilizaciones» será una hipótesis improbable y ojalá que desechable. Tomarse en serio lo que implica una «civilización intercultural de los derechos

134. Cf. R. Fornet-Betancourt, «Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas»: *Volúbilis. Revista de pensamiento*, 7 (1999), pp. 103-113. La defensa de esta «desobediencia cultural» entronca bien con la distinción de Kymlicka entre las justificadas «protecciones externas» que garantizan los derechos colectivos a las minorías étnicas o nacionales y las inaceptables «restricciones internas» que en virtud de tales derechos se quieran imponer desde dentro de una comunidad a sus miembros (cf. *Ciudadanía intercultural*, cit., pp. 58 ss.).

135. E. Lévinas, «La significación y el sentido», cit., pp. 51-52.

humanos» comienza por no bajar la guardia contra los prejuicios occidentalistas que lastran ideológicamente las «políticas de derechos humanos» que se deben acometer —para las que no basta el mero invocar los derechos—, radicalizando interculturalmente ese *horizonte ético-político* que es fuente de salud democrática y marco de confluencia universalista en cuanto a pretensiones de *vida digna* para todos. Y podemos sostener, en cuanto a esos derechos humanos, que la piedra de toque de su pretensión ética universalista está en los «derechos del otro» a cuya salvaguarda nos hallamos convocados, y cuya reivindicación ha de preceder a los derechos propios como factor de su legitimidad; y entre los «derechos del otro» incluimos los derechos relativos a la alteridad cultural, sin merma de la prioridad de los derechos de los individuos, en función de los cuales se *justifica* propugnar los «derechos de las culturas».

3.2. *Las realidades del mestizaje y la ciudadanía intercultural. Cuestión de humana dignidad*

El diálogo intercultural siempre será algo *in fieri* tras de los mejores acuerdos en cuestiones de justicia, emprendiendo de continuo la búsqueda desde la ubicación en las culturas de las que formamos parte. El diálogo que proponemos no supone la disolución de las culturas en una especie de «macrocultura» planetaria. El diálogo es *entre culturas*, que van a seguir existiendo, pero que han de ser porosas, abiertas a los procesos de *hibridación* de los que ellas mismas saldrán transformadas. Se trata de activar la *voluntad de diálogo* para, como dice Gadamer, «pensar de forma oikouménica»[136] y dar respuesta al *imperativo intercultural* que nos afecta, con las miras puestas en la más *fructífera interrelación de las culturas*. A esto es a lo que llamamos *mestizaje*, haciéndolo desde un punto de vista normativo, por una parte, y también desde una realidad sociocultural que *ya* es mestiza, por otra.

Al hablar de *mestizaje* no podemos sustraernos al hecho de que dicha noción es polémica en un mundo de mercado global, intensas migraciones y conflictos identitarios. Es imposible usarla con pretensión meramente descriptiva, pues inevitablemente afluyen connotaciones valorativas. El fenómeno no es nuevo, pues se daba incluso cuando se hablaba más toscamente de mestizaje, pero partiendo de una noción de raza de marcado carácter biologicista que ponía difícil no deslizarse hacia posiciones racistas incluso declarando estar en contra. Todo ello evidencia que no hay posiciones neutras al afrontar el mestizaje que de hecho se ha dado y al asumir el que hoy se produce, como tampoco al

136. H.-G. Gadamer, «Europa y la *oikoumene*» [1993], en Íd., *El giro hermenéutico*, cit., p. 223.

plantearse qué *debe* hacerse para promover de forma *humanizante* la realidad de nuestros mestizajes[137].

Al abordar la facticidad humana se impone lo obvio: *somos mestizos*; todos venimos del mestizaje de alguna manera. No hay «raza pura» ni cultura alguna que sea «originaria e incontaminada», pues, como escribe Carlos Fuentes desde la realidad latinoamericana, «cada uno de nosotros es en parte cristiano, en parte judío, con algo de moro, mucho de caucásico, de negro, de indio, sin tener que sacrificar ninguno de nuestros componentes»[138]. Nuestras culturas son tan mestizas como nosotros que las producimos. Siendo eso verdad, no lo es menos que el recorrido de la humanidad mestiza ha tenido lugar en el «calvario de la historia» —metáfora de Hegel—, lo cual nos obliga a no ser olvidadizos y —como sugiere Carlos Monsiváis[139]—, a recusar también las edulcoradas visiones que mitifican los mestizajes históricos[140]. Y no solo eso, sino que respecto a cuestión tan delicada que en el imaginario queda grabada de múltiples formas, también hay que atender a lo que ocurre cuando en una sociedad determinada, un sector de población mestiza descarga el resentimiento por su condición no asumida sobre aquellos que quedaron fuera del orden social constituido, en posición marginal que no es tenida en cuenta desde los discursos y prácticas en los que el mestizaje mitificado opera como legitimación en clave de construcción nacional[141].

Los procesos fácticos de mestizaje han ido acompañados de altas cotas de violencia, y de ahí, al ser producto de toda clase de violaciones, la dificultad de reconocernos mestizos, dificultad tanto mayor cuanto la denominación «mestizo» se ha cargado de connotaciones despectivas por parte de vencedores y dominantes para asignar con ella un lugar entre los dominados dentro de la jerarquía social[142]. Es así como una realidad social opresiva y una represión cultural muy fuerte han hecho que

137. Cf. J. A. Estrada, *Identidad y reconocimiento del otro en una sociedad mestiza*, Universidad Iberoamericana, México, 1998; y H. C. Silveira (ed.), *Identidades comunitarias y democracia*, Trotta, Madrid, 2000.

138. C. Fuentes, *El espejo enterrado* [1992], Taurus, Madrid, 1997, p. 275.

139. Cf. C. Monsiváis, *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 115.

140. Con voluntad de universalismo de nuevo cuño, no dejaba de ser mitificación ahistórica del mestizaje la idea de José Vasconcelos de una «raza cósmica» (cf. *Raza cósmica*, Espasa-Calpe, México, 1989).

141. Ese uso «ideológico» del mestizaje es criticado por Raúl Fornet-Betancourt, que muestra sus reservas a hablar de mestizaje desde claves de interculturalidad, pues según él eso no permite tener en cuenta como se debe a las culturas americanas autóctonas, absorbidas contra ellas mismas en el mestizaje que las anuló, anulación que continuaría dándose en una interculturalidad no distanciada del mestizaje que históricamente se ha dado (cf. «Críticas, diálogo y perspectivas», en R. Fornet-Betancourt [ed.], *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, cit., pp. 28-31).

142. Así lo recoge bien C. Fuentes en *El espejo enterrado*, cit., p. 335.

el mestizaje de los propios orígenes se sobrellevara por parte de tantos y tantos individuos solo a costa, como afirma Eduardo Galeano, de un terrible «exorcismo contra la mitad de su sangre», el cual en muchos casos se ha realizado violentamente sobre aquellos que la portaban[143]. Frente a esta lacerante manera de cargar con la propia realidad es necesario asumir fructíferamente, sin caer en la injusticia del olvido, las mixturas e hibridaciones que han dado lugar a lo que somos. Pero en todo caso hay que salir del amaestramiento a que hemos sido sometidos «para no vernos» y para percibir —como sigue diciendo el escritor uruguayo en relación a la realidad cultural latinoamericana— que «la cultura real es hija de varias madres» y que «nuestra identidad, múltiple, realiza su vitalidad creadora a partir de la fecunda contradicción de las partes que la integran»[144].

Desde la facticidad de los procesos históricos lo que proponemos es un *nuevo* mestizaje —en ningún caso uniformismo cultural, dado que se trata de interrelacionar las diferencias, no de abolirlas—, para enderezar los torcidos caminos de nuestra humanidad a partir del mestizaje que *ya* nos constituye, en relación al cual no debe pasarse por alto lo que ha sido la realidad de los mestizajes que realmente se han dado, incluyendo las resistencias a asumirlo en las reconstrucciones de nuestras identidades. No hay que infravalorar la presión ejercida por la cultura en cada caso dominante, incluso para reconocer la valía de las elaboraciones culturales resultantes de la «mezcla». Y no hay que bajar la guardia ante el continuo reciclaje con que se presentan bajo múltiples ropajes las pretensiones de «pureza de sangre», acompañando a quienes pretenden mantener el poder como dominio.

Es claro, pues, que los caminos del intercambio que nos han hecho mestizos no han sido las más de las veces los del parentesco, el comercio o la ventajosa difusión de pautas culturales; por el contrario, la mezcla de poblaciones y las hibridaciones culturales han tenido lugar de la mano del dominio de unos sobre otros, de guerras imperialistas y expansiones coloniales, siendo en medio de todo ello por donde el mestizaje *fáctico* ha ido dando lugar a complejas formas de expresión por medio de las cuales ha ido elaborando su propia conciencia, resistiendo a la represión, haciéndose con el bagaje cultural de quienes dominan y, de camino, incidiendo también en la cultura de ellos[145]. No hay que olvidar, por tanto, que para las víctimas de culturas y poderes hegemónicos, el

143. Cf. E. Galeano, *Patas arriba. La escuela del mundo al revés* [1998], Siglo XXI, Madrid, 2001, p. 52.

144. Cf. *ibid.*, pp. 58-59.

145. Cf. S. Gruzinski, *El pensamiento mestizo* [1999], Paidós, Barcelona, 2000, pp. 65 ss.

mestizaje ha supuesto tremendos «desplazamientos culturales» —como bien subraya Todorov[146]—, por medio de procesos de «aculturación» y al precio de la «desculturación» respecto de la tradición propia. Tal es en gran medida el mestizaje que se ha dado en todas las latitudes y tiempos, llevando impresa la marca terrible de la ambigüedad de nuestros procesos históricos, la cual se muestra paradójica en casos en que el legado de los vencidos, aun desde la misma represión, acaba contaminando al de los vencedores y dando lugar a inéditos frutos históricos[147].

Todos estamos, por tanto, contaminados y la memoria tiene que articularse en medio de cabos enredados en los que los legados se confunden y se recrean. En tal situación hay que reconstruir identidades personales y culturales, por una parte, aceptando el mestizaje «sin renegar de los progenitores»[148] y, por otra, partiendo de que no está claro quién es quién. Así se lo preguntaba Simón Rodríguez, el mentor de Simón Bolívar en la novela histórica de Uslar Pietri, *La isla de Róbinson*, cuando visitando la casa del Inca Garcilaso toma conciencia de un *mestizaje* que es *constituyente*: «¿Quiénes eran ellos, cavilaba Rodríguez, sino los que habían venido a reclamar esa herencia yacente, a retomar con otras manos y con otro espíritu la difícil tarea? En las mentes, como en las casas, cimientos del Inca, arcos y balcones castellanos»[149].

Asumida desde el discernimiento crítico la herencia de nuestros mestizajes fácticos queda pendiente alentar un mestizaje *humanizador* que, por eso mismo, sea capaz de realizarse sin la *barbarie* que tanto nos ha *deshumanizado*. Es más, ese *mestizaje humanizador* como *interrelación fecunda de las diferencias* —distinta a una «hibridación heterónoma» en la que una cultura es colonizada por otra[150]—, es el que permite culturalmente hacer frente a toda forma de discriminación y a reediciones de «racismo culturalista»[151]. Se opone al diferencialismo antiguali-

146. Cf. T. Todorov, *El hombre desplazado* [1996], Taurus, Madrid, 1998, pp. 26-30.

147. Valga como ejemplo el Barroco de América (cf. C. Fuentes, *El espejo enterrado*, cit., p. 280; también la insistencia en el Barroco como reconocimiento de la «fuerza del mestizaje» por parte de Mauricio Beuchot, «Pluralismo cultural analógico y derechos humanos», en G. González R. Arnáiz, *El discurso intercultural*, cit., p. 115).

148. Punto en el que insiste J. E. Adoum, *Ecuador: Señas particulares*, Eskeletra, Quito, 1997, p. 25. Produce una esquizoide distorsión de la propia identidad el negar el mestizaje del que procedemos (cf. M. Donoso, *Ecuador: identidad o esquizofrenia*, Eskeletra, Quito, 1998, pp. 33 ss.).

149. A. Uslar Pietri, *La isla de Róbinson*, Seix Barral, Barcelona, 1984, pp. 210-211.

150. N. García Canclini, aceptando hablar de «hibridación intercultural», plantea la necesaria crítica a la «hibridación heterónoma» (cf. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* [1990], Paidós, Buenos Aires, 2001, p. 28).

151. Cf. S. Naïr, *La Europa mestiza. Inmigración, ciudadanía, codesarrollo*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2010.

tario que jerarquiza culturas y niega el mestizaje[152]. Y se sitúa a favor de quienes, como Luis Villoro, en atención a la pluralidad de culturas en nuestras sociedades, proponen un «Estado plural» respetuoso con ellas[153]. El mestizaje desde un punto de vista normativo es *práctica activa de la interculturalidad* bajo la orientación del principio de justicia.

Desde nuestras sociedades, cuyo pluralismo multicultural está obligando a replantear las pautas de su convivencia, la *ciudadanía intercultural* supone tomarse en serio la inclusividad democrática. El «Estado plural» que dichas sociedades demandan es distinto del Estado nacional, y la misma subjetividad en que se apoyaba la noción de ciudadanía hay que pensarla, no desde el «sujeto soberano» que quiso ser dominante, sino desde el «sujeto hospitalario». Es el sujeto llamado a compartir más que a competir, a realizarse dialógicamente como «co-sujeto» en vez de afirmarse monológicamente. Es el sujeto que *escucha al otro* y le responde con una «palabra de acogida»[154] que abre la puerta a una *ciudadanía* que verifica el respeto que se deben quienes se reconocen en *humanidad compartida*.

Como dijo Kant, la *hospitalidad* es ingrediente de los Estados de derecho[155]; y la acogida del *extranjero* es piedra de toque en cuanto a la calidad moral de nuestras democracias. El recibimiento del otro nos *humaniza* y *civiliza*; la acogida del otro tratándole como merece su «inviolable dignidad» nos dignifica. Una ciudadanía intercultural, en la que la ciudadanía democrática se extiende desde la *hospitalidad*, corresponde al reconocimiento de la alteridad en el que maduran la libertad y el mestizaje que necesitamos. La referencia son los derechos humanos que pretendemos universales, sobre los cuales se concentra el potencial crítico-utópico que podemos hacer valer desde tradiciones diversas, verificando que se propugnan conforme a una «concepción mestiza» de los mismos —lo apunta Héctor C. Silveira[156]—.

La clave del *diálogo intercultural* radica, pues, en el reconocimiento *del otro, de los otros*, en el que el *reconocimiento recíproco* gana densidad moral y para el que hemos de lograr concreción política. Sin el aprendizaje personal y colectivo del reconocimiento de la alteridad no

152. Cf. M. R. Palazón, «Las trampas conceptuales de la discriminación (Lizardi, Altamirano, Vasconcelos)»: *Devenires. Revista de filosofía y filosofía de la cultura*, 4 (2001), pp. 90-120.

153. Cf. L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México, 1998.

154. Expresión con la que Derrida sintetiza el pensamiento de Lévinas (cf. *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida* [1997], Trotta, Madrid, 1998).

155. Cf. I. Kant, *La paz perpetua* [1795], Tecnos, Madrid, 1985, p. 27 («Tercer artículo definitivo…»).

156. Cf. H. C. Silveira, «La vida en común en sociedades multiculturales. Aportaciones para un debate», en Íd. (ed.), *Identidades comunitarias y democracia*, cit., pp. 11-43.

podremos construir convivencia democrática en sociedades pluralistas. Pero si en los caminos de nuestra historia no nos solidarizamos con los *otros* humillados, expoliados, culturalmente menoscabados, y no ganamos para ellos el respeto que su *humanidad* exige, entonces no haremos sino contribuir al «choque de civilizaciones». Si, por el contrario, avanzamos en *diálogo intercultural*, estaremos cultivando la esperanza de *vida digna* para nuestra humanidad plural y mestiza.

Epílogo

HOMO DIGITALIS, ¿HOMO DEUS? EL IMPERATIVO DE LA DIGNIDAD Y EL *HOMO HUMANUS*

Los humanos, siempre inacabados, nunca hemos dejado de pensarnos llevándonos a nosotros mismos más allá. A la pulsión de vida o al interés por ser les ha acompañado de continuo un afán de trascendencia. El *plus ultra* de las leyendas o de la heráldica responde a ese empeño de superación ínsito en la condición humana. En las historias de la humanidad, como en las biografías individuales, puede ciertamente verificarse tal empeño. También es verdad que cuando los humanos, obligados por el principio de realidad, han contrapesado ese afán de trascendencia con la experiencia de los propios límites, ello les ha llevado a proyectar ese impulso a autotrascenderse en una trascendencia ubicada en otro plano ontológico y asociada a lo pensado como divinidad. La idea de redención o rescate vino en ayuda de humanos confiados en que fuerzas sobrenaturales logran lo que hombres y mujeres, librados a las suyas propias, no pueden. Pretendiendo que en ese ser conducidos a la salvación se halla el tan ansiado *sentido* de unas vidas sin él perdidas en el basurero de la historia, cuando el rescate de la inmanencia cerrada sobre sí se imagina desde la trascendencia que a ella se abaja para elevarla asumiéndola, es la pregunta del *cur Deus homo* la que orienta a la conciencia humana que busca respuesta existencial a su propio enigma. E incluso cuando la mirada crítica fija su interrogación sobre la pregunta y la respuesta así formulada, como hace Feuerbach en su revolucionaria obra sobre *La esencia del cristianismo*[1], no deja de vislumbrar en el horizonte un blochiano «trascender sin trascendencia» al que desde la realidad humana, desde nuestro transitar del pasado al futuro, imaginamos como aurora de un ser capaz de autoafirmarse en su sentido. Y así, en la pretensión de alcanzar el logro de la plena humanización, nos encontramos de nuevo

1. Cf. L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo* [1841], Trotta, Madrid, [5]2013.

en la constante tarea de desplegar, como dice María Zambrano, la «pasión de ser»:

> El alba es la hora más trágica que tiene el día, es el momento en que la claridad aparece como herida que se abre en la oscuridad, donde todo reposa. Es despertar y promesa que puede resultar incumplida. Mientras que el ocaso se lleva el día ya pasado con la melancolía de lo que ya fue, más también con su certidumbre y su cumplimiento. Y el hombre jamás es cumplido, su promesa excede en todo a su logro y sigue en lucha constante, como si el alba en lugar de avanzar se extendiese, se ensanchase, y su herida se abriese más profundamente para dejar paso a este ser no acabado de nacer[2].

Compitiendo, pues, con los mismos dioses, a la vez que a ellos se sometían y rendían culto, los humanos no han dejado de experimentar ese impulso a llevar la propia humanidad más allá[3]. Los avances que en la propia tradición cultural se lograban iban dando pie a nuevos intentos en los que la audacia de los humanos, ya en términos individuales, ya en términos colectivos, se lanzaba a lo nuevo, no sin desafiar en muchas ocasiones a la misma divinidad hasta provocar sus celos —como se narra en el registro de los relatos míticos—, provocando así o la condena de tamaña osadía como pecaminosa o la tragedia en la que el fracaso venía a ser la penitencia fáctica por la temeridad no contenida. Baste recordar a Ícaro dejándose la vida en su empeño por volar o a los habitantes de la mítica Babel, condenados a no entenderse por acometer la tarea sobrehumana de llegar al cielo. Y si Prometeo sobrevivió tras desafiar a Zeus con el gesto retador de robar el fuego —mérito suficiente para elevarle, como propuso Marx, a los altares del más eximio santoral laico—, Adán y Eva se vieron arrojados del paraíso por ese comer del árbol de la «ciencia del bien y del mal» que les igualaría a Dios.

Ya los relatos míticos recogían, pues, esa experiencia de autotrascendencia de los humanos, tantas veces chocando contra los hechos y, en cualquier caso, confrontada con las limitaciones inherentes a la propia realidad, lo cual se expresaba con frecuencias haciéndose cargo de lo que supone una pretensión refrenada por un poder sobrenatural bajo cuya perspectiva cae bajo condena como pecado de soberbia. Es el «seréis como dioses» del Génesis bíblico (3,5), el «sicut eritis Deus» de la Vulgata, que refleja, con todo, una conciencia del límite, que si unas veces se ha entendido por muchos como consagración de una heteronomía propia de menores de edad —la cual ha de superarse con la desobediencia que da paso a la autonomía de quien es consciente de su dig-

2. M. Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial* [1958], Siruela, Madrid, 1997, p. 47.
3. Cf. D. Negro, *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid, 2009.

nidad[4]—, otras se ha visto como plasmación, bien es verdad que bajo la distorsión de una conciencia religiosa atenazada por la sumisión, de una pretensión de autodivinización que se vuelve contra el ser humano mismo.

De muchas maneras se ha abundado en esa radical experiencia humana en virtud de la cual el hombre se ve vocacionado a alguna suerte de divinización, proyectándose hacia metas que de alguna forma se asociaron a los dioses —la literatura y el cine también han proporcionado los cauces ficcionales, como es el caso de la figura de Frankenstein creada por Mary Shelley hace un siglo, para imaginar al ser humano con el poder de recrear su propia vida—. La conciencia de una mayor fuerza, de capacidades más potentes, de apoyaturas culturales más firmes… fue prestando al ser humano la confianza en sí mismo necesaria para pretender ese ascenso a cotas más elevadas de autorrealización personal o de desarrollo colectivo. No cabe duda de que la conciencia de dignidad, con su función emancipadora, ha propiciado también esa autoconfianza, a la vez que ha salvado al hombre de verse hundido hasta ubicarse entre las bestias cuando el fracaso le hizo bajar de su pedestal cuasidivino. De ahí la sabia posición de quienes como Pico della Mirandola situaban al hombre en esa posición intermedia entre los animales y los ángeles o los dioses. No obstante, la misma exaltación inducida por desarrollos culturales propicios al crecimiento de la autoestima humana ha llevado a ciertas exageraciones deshumanizantes. La secularización como proceso cultural también ha producido, tras la negación de Dios por parte de ateísmos diversos, una divinización de lo humano que ha presentado nuevos rostros idolátricos. En ese marco hay que poner creaciones humanas absolutizadas y, en ese sentido, *idolizadas*, como el humano mismo en tanto que una apreciación desenfocada de sus propias posibilidades, como puede ocurrir por una conciencia que se vuelve fideísta respecto a la ciencia y a la tecnología, que reencantan de nuevo con sus posibilidades, y fatuamente pretende saltar por encima de los propios límites[5]. Robar el fuego a los dioses, con todo lo que engrandece al hombre, no convierte al humano en dios. Si así lo cree, contra la conciencia de la propia finitud, su fe antropoteísta le llevará a nuevas formas de barbarie.

En el día de hoy, dado el potencial tecnológico del que dispone la humanidad actual, el riesgo de recaída en nuevas formas de deshumani-

4. Cf. E. Fromm, *Y seréis como dioses* [1966], Paidós, Buenos Aires, 1976; Íd., *Sobre la desobediencia y otros ensayos* [1981], Paidós, Barcelona, 1984, pp. 9-19.

5. Cf. D. F. Noble, *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención* [1997], Paidós, Barcelona, 1999. También J. A. Pérez Tapias, *Universidad y humana dignidad: Verdades de las Letras frente al mercado de la posverdad*, Universidad de Granada, Granada, 2018, cap. 3: «Las Humanidades ante las mitificaciones de la tecnocracia» (pp. 73-92).

zada barbarie es una amenaza real. Somos conscientes, por ejemplo, de cómo el desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación supone una verdadera *revolución informacional*, que no solo incide en las estructuras productivas y en el sistema económico, ni su incidencia siquiera termina en cómo induce la transformación de las relaciones sociales y hasta los mismos modos de generar y transmitir conocimientos en una nueva *cultura digital*; provoca además cambios en los modos de vida, en las maneras de construir identidades, en la autopercepción incluso de la propia corporeidad, de modo que todo ello hace pertinente hablar del *homo digitalis* para referirnos al ser humano que actualmente somos[6].

Sabemos que las tecnologías de la información y la comunicación, configuradoras de mundo hasta haber hecho posible la globalización tal como la estamos propiciando —y padeciendo—, como toda técnica y como toda otra tecnología, es ambivalente: sirve para lo positivo y lo negativo, para proseguir nuestra *humanizació*n o para sumirnos en nuevas formas de *deshumanización*. Ello es tanto más así por cuanto se ve inscrito ese desarrollo tecnológico tan potente en procesos sociohistóricos ambiguos, atravesados por contradicciones y en los que actúan poderes —hoy fundamentalmente económicos— que se disputan el control de esas tecnologías y sus aplicaciones. Campos como la biotecnología o la inteligencia artificial, por no hablar de los desarrollos informáticos para impulso del capitalismo financiero o del control social, despiertan todas las codicias habidas y por haber respecto a dichas tecnologías. Como se ha dicho, reflejando determinadas raíces de los problemas que culturalmente y, en definitiva, humanamente se nos plantean, mientras la tecnología avanza como liebre, la política va a paso de tortuga. O mientras que la utilización de la tecnología, con su soporte en la investigación científica, comporta progresos materiales acelerados, la conciencia moral con la que los abordamos queda muy atrás respecto a los mismos. Debido a ello, en el marco de la cultura positivista, de fe ciega en la tecnociencia, que exuda la civilización tecno-capitalista en la que estamos, resulta dominante el principio consistente en afirmar que lo que puede hacerse, por eso mismo, debe hacerse —o considerar al menos que no hay nada que impida que se haga—. Tal versión de la falacia naturalista, contraria a todo principio de cautela al modo de los formulados en su día por Hans Jonas[7], por ejemplo, conduce a nuevas variantes del rela-

6. Me remito a J. A. Pérez Tapias, *Internautas y náufragos. La búsqueda del sentido en la cultura digital*, Trotta, Madrid, 2003.

7. Cf. H. Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* [1979], Círculo de Lectores, Barcelona, 1994. Se puede decir que dicho principio es el que queda orillado en el «Antropoceno», denominación que algunos dan a la era actual por la capacidad humana de impacto en el medio natural a la vez que se transforma la propia realidad humana (cf. J. M. de Cózar, *El Antropoceno. Tecnología, naturaleza y condición humana*, Catarata, Madrid, 2019).

to del aprendiz de brujo como narración apropiada para describir dinámicas actuales en las que se halla la humanidad contemporánea. Desplegando fuerzas que luego no controla, a pesar de pensar que sí lo podía hacer, se ve de suyo ante la posibilidad de un ecocidio que asoma bajo el agotamiento de recursos naturales o que se deja ver en el modo de cambio climático.

Es precisamente vinculada a ese empuje de la *revolución informacional*, en el nuevo contexto cultural en el que vive el *homo digitalis* de nuestro tiempo, que se produce una peculiar reedición de esa voluntad de autotrascendencia humana hasta el punto de aparecer en el imaginario de nuestra época la idea de que tal autosuperación dé lugar incluso al salto cualitativo, en términos de evolución, hacia una especie humana distinta. Se produciría el salto de *Homo sapiens* a lo que algún autor, como es el caso del profesor israelí Yuval N. Harari cuando recoge y describe tal desiderátum, llama *Homo Deus*[8]. La supuesta evolución hacia una especie humana superior, de la mano de la biotecnología y con la inteligencia artificial como apoyo, más los cíborgs como parientes próximos[9], conllevaría no solo acrecentar los potenciales cognitivos de la especie, sino resolver cuestiones tales como el aseguramiento de un exitoso cuidado de la salud, llegando incluso a disponer de medios tales de rejuvenecimiento que la edad de los individuos se vería llevada a cotas más que centenarias, permitiendo pensar, en el extremo, en una suerte de inmortalidad[10]. La fantasía humana por excelencia quedaría así tan a la mano que afirmarse el hombre como dios sería lo coherente con ello, ya que lo que eran atributos divinos pasaría el ser humano —exactamente ese ser sobrehumano— a poseerlos, a modo de realización tecnológica de la propuesta feuerbachiana de retracción de los atributos puestos en la imagen hipostasiada de Dios sobre su verdadero sujeto de inhesión, el hombre.

En la tan difundida obra del profesor Harari, al recoger ese sueño del divino sobrehumano que muchos van considerando factible, su contenido se presenta como propio de lo que se conoce como planteamiento *transhumanista*[11]. Después de todo, el humanismo de siglos precedentes, sobre todo en la cultura occidental, ha crecido sobre el mismo humus cultural del teísmo anterior. Fue el giro antropológico del Renacimiento,

8. Yuval N. Harari, *Homo Deus. Breve historia del mañana* [2015], Debate, Barcelona, 2017.

9. Sobre lo virtual y lo real en torno al imaginario cíborg, cf. F. Broncano, *La melancolía del ciborg*, Herder, Barcelona, 2009.

10. Cf. A. Moya, *Naturaleza y futuro del hombre*, Síntesis, Madrid, 2011.

11. La palabra «transhumanismo» surgió en los años cincuenta del siglo XX por obra de Julian S. Huxley, autor, entre otros escritos, de *Evolutionin Action* [1953], para señalar con ese término que «el hombre sigue siendo hombre, pero trascendiéndose a sí mismo, realizando nuevas posibilidades, de y para su naturaleza humana» (cf. H. Velázquez Fernández, «Transhumanismo, libertad e identidad humana»: *Thémata. Revista de Filosofía*, 41 (2009), pp. 577-590.

apoyado de manera firme en la ciencia que entonces despegaba, el que generó el antropocentrismo propio de la visión moderna de lo humano, sustituto al fin y al cabo del teísmo anterior cambiando el sujeto divino por el sujeto humano como nuevo centro de la realidad, a la que él mismo dotaba de sentido. Piensa Harari que así como no hay nada que de suyo impida que la evolución de los humanos continúe hasta dar lugar a una especie distinta, diferenciada de la anterior —la que ahora constituimos—, el humanismo que acompañó a aquella como ideología de la maduración de su conciencia colectiva, igualmente puede evolucionar hacia un nuevo enfoque de lo humano, el del *transhumanismo*[12]. Este, denominado así mejor que bajo el término posthumanismo[13], que en todo caso puede designar lo que venga en el futuro con el *transhumanismo*, es el punto de vista con el que se considera la nueva realidad humana como posibilidad efectiva en su próximo futuro[14]. Ya no sería, pues, el humanismo cuyo sujeto de referencia reemplaza al Dios del teísmo previo a él, sino que sería un humanismo de nuevo tipo, generado desde el impacto de la tecnociencia en la realidad humana, en el que ya no se limita a que el hombre desplaza a Dios, sino que el hombre mismo se diviniza: es dios.

Sobre el *Homo Deus* se conformaría, por tanto, la imagen del hombre de la época de la tecnología avanzada, sobre la cual un autor como Harari deja correr su especulación siguiendo el rastro de los convencidos de ese salto hacia lo sobrehumano —trasunto del superhombre nietzscheano—, extrapolando las tendencias que apuntarían en esa dirección, no sin dejar de señalar, con tonos próximos a *Un mundo feliz*, la novela antiutópica de Aldous Huxley, los riesgos del mundo así entrevisto. En este, la evolución de la especie no privaría a sus miembros de quedar clasificados jerárquicamente según las posibilidades económicas, suyas o de sus progenitores, para acceder a los beneficios de la biotecnología según las posibilidades de financiarlos. La especie del *Homo Deus* llevaría así, por consiguiente, en su seno la desigualdad más profunda entre sus miembros. La mitificación de lo humano en el *transhumanismo* comporta la legitimación ideológica de la desigualdad

12. Un balance del *transhumanismo* lo encontramos en A. Diéguez, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Herder, Barcelona, 2017.

13. Cf. R. Braidotti, *The Posthumanism*, Cambridge Polity Press, Cambridge, 2013.

14. A una situación de posthumanismo apunta Peter Sloterdijk cuando en 1999 publicó su polémico libro *Normas para el parque humano* (Siruela, Madrid, 2008), sosteniendo, tras la estela de la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, que el humanismo, tal como se había entendido en una cultura letrada, había dejado de ser referencia político-cultural para los humanos de la actual civilización tecnológica. En su lugar aparecían nuevas prácticas, atinentes incluso a la reproducción y crianza, que ponían en manos de los humanos la posibilidad, necesitada de nuevas reglas, de incidir en su futuro biológico. Sloterdijk da por finiquitado el humanismo imperante en la cultura occidental desde la época clásica hasta nuestros días.

como cuña que podemos considerar netamente antihumanista, con lo cual la misma divinización a la que se aspira se ve contradicha en cuanto no sería condición igualmente común para todos los individuos.

Es verdad que viniendo de una tradición cultural en la que el humanismo cuajó como elemento identificador, incluso para los que se opusieron a él con el *antihumanismo* sostenido décadas atrás desde patrones estructuralistas, el *transhumanismo* se presenta ahora como ideología epocal basada epistemológicamente sobre una reeditada versión del ideal positivista de ciencia unificada, gravitando esta ahora sobre la biología desarrollada con los medios informáticos que permiten acometer el estudio de los organismos como sofisticados algoritmos. Todo puede reducirse a algoritmo, de ahí que, frente al ateísmo que a la postre vino a ser consustancial con el humanismo moderno, es ahora el *dataísmo*, como fetichismo propio de la «religión de los datos», lo que posibilita la imagen unificada del mundo como gran campo de algoritmos. Los humanos, como nuestras actividades, como todas las realidades del mundo, somos reducibles a algoritmos y, en ese sentido, calculables, previsibles, manejables… La ingeniería para ello está disponible y actuante[15].

Los humanos sometidos a la tiranía de los datos somos reducibles a cosas, a medios manejables, a mercancías desechables, a individuos prescindibles de una especie que permanecerá, además, evolucionada en un estadio superior. Es tal idolizada divinización la que, además de perder de vista los límites de lo humano, y la dimensión de su finitud, hace que los seres humanos quedemos a expensas de cualquier tipo de cálculo a modo de cosas que se miden —y se compran y se venden—. La valía del ser humano queda así bajo mínimos, expuesta al uso que se haga de él a tenor de los datos que sobre él se conocen. El algoritmo es por fuerza cosificante y el humano que queda bajo el dominio de la instrumentalización de su ser a la que se procede con el procedimiento algorítmico que maneja los datos acumulados sobre él, es humano alienado, reducido a cosa, despojado de su dignidad.

La visión de lo humano que se elaboró durante siglos es la que desde el mundo griego hasta la actualidad, con hitos especialmente notables en el estoicismo de Séneca o en el idealismo de Kant, es la visión del hombre y la mujer como sujetos de dignidad[16]. Tal es la herencia más preciada de la tradición humanista, la que el *transhumanismo* pone en peligro al desentenderse de lo específicamente humano por mor del reduccionismo con que, paradójicamente, aborda lo que quiere ser realidad de una nueva especie humana. Queriendo poner a favor de su fantasiosa construcción

15. Cf. Yuval N. Harari, *Homo Deus*, cit., pp. 400 ss.

16. Para ese recorrido desde el prisma de lo que supuso el derecho natural, cf. E. Bloch, *Derecho natural y dignidad humana* [1961], Dykinson, Madrid, 2011.

ideológica desde la nanotecnología hasta las prácticas de la tecnomedicina más supuestamente prometedoras —llevando incluso la pretensión de detener el envejecimiento, que tiene en Raymond Kurzweil su más relevante valedor desde su teoría de la «singularidad» en la que eclosiona la fusión entre condiciones biológicas humanas e inteligencia artificial[17], hasta la ilusión de la inmortalidad difundida por la genetista Cynthia Kenion—, el *transhumanismo* opera en verdad contra los humanos al promover ideas y actuaciones que pasan por encima de nuestra realidad distorsionando hasta el desvarío las aspiraciones de trascendencia.

De hecho, lo que se promueve cuando las posibilidades tecnológicas se sacan del quicio de la racionalidad ética que en cuanto a su uso ha de orientar su aplicación es que el ser humano queda a expensas de una razón instrumental del todo absolutizada, encandilada por el deslumbramiento del potencial tecnológico que el hombre tiene en sus manos. Es así como el ser humano, en las pretensiones del *transhumanismo*, queda expuesto a verse reducido a medio en función de los mismos objetivos del despliegue tecnológico que impulsa por su parte un capitalismo ávido de las nuevas fuentes de lucro, inherentes al selectivo consumo de quienes puedan pagar el alocado sueño de ser como dioses. La denuncia de tal reducción instrumentalista de lo humano es el objeto del debate que un autor como Luc Ferry, que en su día afrontó lo que suponía el *antihumanismo* que en décadas pasadas decretó la «muerte del hombre» como resultado de la crisis del sujeto[18], acomete ahora frente al *transhumanismo* para rescatar de nuevo la humanidad en su dignidad. No se trata de aparcar o mirar hacia otro lado ante las posibilidades que brinda la tecnociencia actual, haciendo dejación de nuestra propia responsabilidad en las decisiones personales y colectivas —estas, mediadas políticamente— ante lo que supongan las consecuencias de su uso, sino de abordar su desarrollo y aplicaciones con criterios éticos susceptibles de ser compartidos por quienes generan el conocimiento y por quienes han de beneficiarse del mismo[19].

El mismo Harari, aun levantando acta de hacia dónde empuja un desarrollo tecnológico que en sus más entregados creyentes conduce a pensar en una nueva especie humana, a la vez que constata que el humanismo que aún late en nuestra cultura «hace que nos cueste imaginar un destino posthumano», tiene la valentía de plantear que esa posthumani-

17. Cf. R. Kurzweil, *La singularidad está cerca. Cuando los humanos trascendemos la biología*, Lola Books, Berlín, 2012.

18. Cf. A. Renaut y L. Ferry, *La pensé 68. Essais sur l'antihumanisme contemporaine*, Gallimard, París, 1985.

19. Cf. L. Ferry, *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas* [2016], Alianza, Madrid, 2017. Puede verse también É. Sadin, *L'Intelligence artificielle, ou L'enjeu du siècle. Anatomie d'un antihumanisme radical*, Léchappée, París, 2018.

dad puede que no sea la de una brillante especie posterior a *sapiens*, sino la de una humanidad que, puesta en manos de la tecnología, se ha anulado a sí misma. Cual modo extremo de alienación, el humano entregado a la tecnología —a una «inteligencia sin conciencia»— puede verse negado de manera análoga a como en el pasado el humanismo se erigió, en su versión atea, negando a Dios.

Cabe recordar que el ateísmo humanista de Feuerbach, por ejemplo, se halla movido por la pretensión de lograr que el hombre salga de la situación de alienación que entraña la conciencia religiosa para que, con la crítica de la religión, recupere todo lo que implica la conciencia de sí y, con ello, moralmente, la dignidad. En definitiva, con su materialismo, Feuerbach es un heredero de Kant que radicaliza la consideración de este en cuanto a la autonomía del hombre. Cualquier forma de sometimiento, y la que conlleva la religión respecto a la figura de Dios es paradigmática, negando la autonomía humana está negando la dignidad del hombre, el respeto que se debe a sí mismo y a los demás por razón de la *humanidad* de la cual cada uno es portador. Kant, como sabemos, plasmó la razón de ser de esa dignidad en la consideración de cada uno de los humanos como un *fin en sí*, que no debe ser reducido en el trato que se le dé a la condición de mero medio —tal como reza la segunda formulación del imperativo categórico—. Tal declaración formulada por Kant alcanza la raíz del valor intrínseco del ser humano[20]. Ello es así en la individualidad de cada cual, acreedora de ese respeto incondicional que Lévinas identifica, más allá de toda sacralidad, como *santidad*, la cual es el fundamento moral de la exigencia de igualdad para quienes desde la compartida condición racional se reconocen como libres. Que el ser humano se vea sometido como medio a su propia creación y, a su través, a quienes ejercen dominio de unos humanos sobre otros, es palmaria negación de su dignidad y, por tanto, de su razón de ser, en el sentido de sí en el que la humanidad se reconoce como tal.

La cosificación aparejada a la mercantilización del ser humano es lo que el hombre puede encontrar, paradójicamente y como extrema enajenación de sí mismo, en la contradictoria pretensión de creerse dios. Las ínfulas de omnipotencia acaban llevando al sometimiento a los poderes fácticos de este mundo a quien se deja embargar por ellas. De ahí que el Marx crítico de la alienación, hasta desentrañar el «secreto» del fetichismo de la mercancía, sea el que en su *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* reformula el imperativo categórico cifrándolo en «echar por tierra todas las relaciones en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable». Es decir, hacer frente a la cosificación alienante del ser humano, y en nuestra época

20. Cf. N. Bilbeny, *Humana dignidad*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 140 ss.

afrontando la que se produce debido a la *hybris* tecnocrática dominante en nuestra cultura, es mantener vivo el empeño por salvar su dignidad. Tal amenaza tecnocrática —perversión de la tecnología—, en un mundo globalizado gracias a la misma tecnología de la información y la comunicación, resulta ser efectivamente transcultural.

La representación que tiene lugar en el «gran mercado del mundo» reclama potenciar un efectivo diálogo intercultural para lograr los acuerdos más indispensables, con pretensión de validez universal, precisamente en torno a la dignidad de cada ser humano —bajo diferentes formas, conciencia de dignidad presente en todas las culturas—, la cual es el núcleo de las resistencias a la deshumanización de un mundo bajo el señorío del Capital y el potentísimo brazo largo de una tecnología dispuesta para un dominio irrestricto. En ese mundo en el que la tendencia es hacia dicho dominio sin límites, la tarea de humanización ha de afirmarse contra el poner precio a todo hasta dejar sin espacio para que los humanos puedan siquiera hacer valer su dignidad. Esta es el valor más allá de todo precio y, por tanto, inexcusable referencia para la reflexión y la acción encaminados a que el mercado no tenga la única palabra y que los potenciales tecnológicos de nuestra civilización no se conviertan en la fuente de legitimidad desde la que bautizan sus propia realidad los fieles servidores de la religión capitalista, la que incentiva el beneficio a ultranza y hace del mercado espacio, tecnológicamente articulado, donde se consagra la incuestionable sacralidad del orden capitalista. El sometimiento a él es la locura de nuestro tiempo y ante ella, lo urgente, coincidiendo con lo importante, es salvaguardar la dignidad de todos y cada uno de los humanos, sabiendo con Antonio Machado dónde radica la mayor necedad: «Todo necio/confunde valor y precio»[21].

El valor moral de la *humanidad* es la *clave de dignidad* del ser humano en todas las culturas. Por razón de dignidad, es decir, por exigencias de justicia y anhelos de autorrealización, desde las diversas tradiciones culturales cabe retomar la idea de *humanitas* que Cicerón puso en boga, actualizándola más allá de sesgos etnocéntricos, para apuntar al *homo humanus* desde ella delineado como meta compartida de nuestra común tarea de humanización[22] .

21. Cf. A. Machado, *Proverbios y cantares*, LXVIII.

22. Cf. A. Martínez Sánchez, «La idea de *humanitas* en M. T. Cicerón»: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 62 (2014), 123-138; y A. Arbea, «El concepto de *humanitas* en el *Pro Archia* de Cicerón»: *Onomázein* (Universidad Católica de Chile), 7 (2002), 393-400.

ÍNDICE GENERAL

Contenido 9
Prólogo 11

1. De la hominización a la humanización. Sociedades y culturas de mujeres y hombres 13
   1. Pensar lo humano: la ineludible reflexión filosófico-antropológica 13
      1.1. La realidad humana desde una filosofía crítico-hermenéutica de la cultura 13
      1.2. Herencia mítica y reflexión filosófica en torno a la condición humana. El «animal mitopoiético» 18
   2. La reflexión filosófico-antropológica en época de globalización . 21
      2.1. Del universalismo etnocéntrico a la clave intercultural 22
      2.2. Pensamiento decolonial y perspectiva de transmodernidad 25
   3. Humanidad de mujeres y hombres. La filosofía ante el orden patriarcal 28
      3.1. La universalización del feminismo contra la realidad transcultural del patriarcalismo. Exigencias de igualdad frente a la barbarie machista 28
      3.2. El sesgo patriarcal de la tradición filosófica. Alternativas al androcentrismo de la filosofía moderna 34

2. *Homo sapiens*. El «animal cultural» 41
   1. Hominización y sapientización 41
      1.1. Evolución biológica y evolución cultural 41
      1.2. El «animal cultural» por naturaleza 47
   2. La naturaleza humana como necesidad y posibilidad de la cultura 49

2.1. Naturaleza y cultura: apertura e inacabamiento del «animal paradójico» 49
2.2. La naturaleza humana y la «contradicción existencial» del hombre 54
3. La naturaleza humana como «logro» de la especie y *a priori* del individuo 58
3.1. El «despegue cultural» desde las necesidades y capacidades humanas 58
3.2. La emergencia de la libertad en la existencia humana. Lenguaje y técnica como universales de la condición cultural... 64

3. *Homo loquens*. El «animal simbólico» y su interacción comunicativa 67
1. El lenguaje como metainstitución cultural 67
1.1. El Rubicón lingüístico: el lenguaje (simbólico) como clave de la hominización 67
1.2. El lenguaje, mediación universal 71
2. Idealidad y facticidad en la comunicación lingüística de los humanos 75
2.1. De la lingüística a la ética 75
2.2. La naturaleza humana vista desde el lenguaje como instancia crítico-utópica 78
3. Explicación y comprensión del ser que habla: del sujeto del conocimiento a los co-sujetos de la autocomprensión 79
3.1. Hacia la explicación de lo humano desde el paradigma (prelingüístico) de la conciencia 80
3.2. La comprensión de lo humano desde el paradigma del lenguaje 88

4. *Homo oeconomicus*. Del «animal laborans» al *homo faber* 93
1. Producción económica y dinámica cultural 93
1.1. La relación hombre-naturaleza: el trabajo en el metabolismo para la supervivencia 93
1.2. La consideración del trabajo en la modernidad. Explotación y alienación del trabajador 96
2. Metamorfosis del trabajo en la civilización tecnológica 104
2.1. Nuevas formas del trabajo en el capitalismo actual 104
2.2. Regresiva devaluación del trabajo en la globalizada postmodernidad 108
3. Trabajadores y parados en el mercado global 111

3.1. El «redescubrimiento» del capitalismo en el proceso de globalización 111
3.2. Del trabajo como mercancía a los seres humanos como mercancía desechable 117

5. *Homo socialis*. Individuos, culturas y sociedades 119
1. La existencia social del ser humano 119
1.1. De la socialidad constitutiva a la sociabilidad distorsionada: los avatares del «ser-con» 119
1.2. Lo individual y lo social en mediación: el «carácter social» 124
2. Identidades particulares y derechos humanos universales. El horizonte normativo de la convivencialidad 126
2.1. La construcción simbólica de las identidades 127
2.2. De los particularismos enfrentados al universalismo replanteado. Derechos humanos transculturales 130
3. Convivencia y conflicto. El «ser-con» bajo el horizonte de una ciudadanía compartida 137
3.1. La realidad antropológica de sociedades con comunidades diversas 137
3.2. Más allá del cosmopolitismo: hacia una ciudadanía compartida 140

6. *Homo politicus*. Del «animal racional» al sujeto soberano 147
1. Racionalidad y dignidad humana. Los caminos de la razón son diversos 147
1.1. La condición racional y los diferentes tipos de racionalidad 147
1.2. «La verdad (del ser humano) se dice de muchas maneras» .. 153
2. El ser humano como sujeto y la ambigua herencia cartesiana 157
2.1. A la sombra del «yo»: afirmación de la identidad y olvido de la alteridad 157
2.2. Volviendo «al decir» tras lo «dicho»: recuperación del cuerpo marginado, del tiempo ignorado y del otro desplazado 168
3. Los avatares de la subjetividad: del sujeto epistémico al sujeto soberano 174
3.1. El sujeto y su soberanía: de súbdito a ciudadano 174
3.2. Consumar la secularización: por una soberanía laica 178

7. *Homo homini lupus*. Lo negativo (y su encubrimiento) en la realidad humana 183

1. Lo in-humano que des-humaniza 183
1.1. Las raíces del mal y las violencias de nuestro mundo..... 183
1.2. El «mal radical» y el fracaso de sus antídotos. Mimetismo y violencia 188
2. Cultura, dominio y alienación..... 191
2.1. La «falsa conciencia» y el encubrimiento ideológico. Herencia crítica de Marx, Nietzsche y Freud..... 191
2.2. Teoría Crítica frente a reciclajes ideológicos..... 203
3. Sobre la recuperación del sujeto y la reconducción de la «antropogénesis» 207
3.1. Replanteamiento de la crítica y de la propuesta frente a la «razón cínica». Las aportaciones de Žižek 207
3.2. Erradicación de las «patologías sociales». Emancipación y autorrealización: la solidaridad y el «cuidado de sí» 214

8. *Homo moralis*. La dignidad como responsabilidad del ser humano libre 219
1. De la libertad constituyente a la conciencia moral constituida..... 219
1.1. La condición moral del hombre: de la «libertad negativa» a la «libertad positiva» 219
1.2. Liberación y compartida deliberación. Conciencia moral y dignidad humana: la «humanidad» como fin 226
2. ¿Por qué ser morales? La cuestión crucial de la *humanización*..... 233
2.1. Ética como «filosofía primera» en la metafísica de la alteridad de Lévinas..... 233
2.2. La interpelación del Otro y su inviolabilidad ética: sus derechos son mi responsabilidad..... 237
3. El aprendizaje del reconocimiento: clave moral de la vida en común 245
3.1. Subjetivación moral y reconocimiento de la alteridad 245
3.2. Co-sujetos: del reconocimiento moral al reconocimiento político 247

9. *Homo viator*. Biografía e historia, entre la vida y la muerte, entre la memoria y la utopía 251
1. Del *homo religiosus* a la sociedad secularizada 251
1.1. Ser y tiempo: la condición mortal del ser humano 251
1.2. Las religiones como tradiciones de sentido frente a la muerte. Cultura y secularización 254
2. La realidad histórica del ser humano 258
2.1. Conciencia histórica y crisis del pensar utópico..... 258

2.2. Progreso no mitificado y utopía no escatológica. Nuevo paradigma del pensar utópico 268
3. La rehabilitación ético-política de lo utópico 274
3.1. Utopía antropológica desde la finitud humana. El progreso como postulado 274
3.2. Utopía y alteridad. Apertura y memoria 280

10. *Homo aestheticus*. Del juego al arte o la humana necesidad de lo (inútilmente) bello 283
1. El juego como *a priori* antropológico 283
1.1. De la naturaleza a la cultura por los caminos del *homo ludens* 283
1.2. De la mímesis al juego con reglas específicamente humano 285
2. Arte y experiencia estética: vivencias e imágenes de sentido culturalmente expresadas 288
2.1. Los caminos del arte: del juego a lo bello pasando por lo sagrado 288
2.2. Arte y experiencia estética. Los avatares de lo simbólico en las culturas humanas 290
3. Desde el arte, más allá del arte: el Barroco como *ethos* cultural 297
3.1. Lo barroco y sus reediciones. Pliegues y perspectivas de la frágil apoteosis del sujeto en las crisis de la modernidad .. 297
3.2. Repliegues neobarrocos tras la crisis de la modernidad e hipertrofia de la sociedad del espectáculo. De la modernidad otra a la transmodernidad 304

11. *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*. La realidad humana en la diversidad de las culturas 313
1. Nosotros frente a los otros o el pecado original del etnocentrismo 313
1.1. Humanidad y barbarie. La perniciosa eficacia del prejuicio 313
1.2. De la «barbarie cultural» a la «barbarie moral». La conciencia de común humanidad..... 322
2. Entre nosotros: ser humanos en la diversidad de culturas de un mundo globalizado 325
2.1. Contra el «choque de civilizaciones». Asimilacionismo recusable y multiculturalismo insuficiente 325
2.2. Imperativo ético y tarea política del diálogo intercultural. Igualdad y diferencias desde sus condiciones de posibilidad 334
3. Unos con otros: las culturas y sus significados, la humanidad y su sentido 343

3.1. Diálogos ecuménicos en torno al sentido. Bases para un universalismo transcultural 343
3.2. Las realidades del mestizaje y la ciudadanía intercultural. Cuestión de humana dignidad 352

Epílogo. Homo digitalis, ¿Homo Deus? El imperativo de la dignidad y el *homo humanus* 359

Índice general 369